الدكتور عبد الفتاح الديدي
الدكتور عصام الدين هلال

التربية عند هيجل



المكتبة التربوية



دار المعرفة الجامعية

اهـــــــداء2004

د.محمود أبو زيد
جامعة عين شمس

التربية عند هيجل

الدكتور عبد الفتاح الديدي
الدكتور عصام الدين هلال

١٩٩٣

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - إسكندرية
ت : ٤٨٣٠١٦٣

الكتاب : التربيه عند هيجل

الكاتب : د . عبد الفتاح الديدي

د . عصام الدين هلال

الطبعة : الأولي ١٩٩٣ الاسكندرية

رقم الايداع : ٩٢/٩٢٣٨

الترقيم الدولي 977-5116- 99 - 6 / I.S.B.N

الناشر : دار المعرفة الجامعية

٤٠ ش سوتير – الأزاريطة – الاسكندرية

ت : ٤٨٣٠١٦٣

إلى . . .

أبى الروحى أحمد العطار

وأختى الحبيبة سوسن سالم

"لو أننا نظرنا إلي المسألة من وجهة نظر الفرد لرأينا أن كلا منا هو ابن عصره، وربيب زمانه، بالمثل يمكن أن نقول عن الفلسفة بأنها عصرها ملخصاً في الفكر، وكما أن من الحمق ان نتصور إمكان تخطى الفرد لزمانه، فانه من الحماقة أيضا أن نتصور إمكان تجاوز الفلسفة لزمانها الخاص"

هيجل

بدلا من المقدمة

لو لم يكن معى الدكتور عبد الفتاح الديدى لما استطعت أن أعبر الحاجز بين تخصصى الأول - العلوم الطبيعية - والعلوم الاجتماعية التى أصبحت الركن الأساسى لتخصصى الحالي وهو أصول التربية. فعلى الرغم من أننى بدأت فى تخصصى الكيمياء والطبيعة منذ الفرقة الثانية من المرحلة الثانوية إلا أن وجودي على مقربة منه - فهو خالي - شدنى إلى مجال الأدب بداية منذ دخلت إلي حياة المراهقة بالحس الوجداني المرهف الذى تتميز به هذه المرحلة العمرية، كنت اكتب القصص القصيرة، وانظم الشعر المكسر والمحطم، ثم أعرضها عليه - أو أقرأها له - ويتحملنى ولكنه بعد أن انتهى من عرضها يقول لى: مزق ثم اكتب، وأبوح الآن بسر لم يعرفه حتى الآن هو أننى احتفظت بكل ماكتبت، فكنت أنحي ماكتبته جانبا، وأعود إلي الكتابة مرة أخرى، واستمر الحال بى على هذا المنوال حتى تخرجت من الكلية وعملت معلما للعلوم بمدينة السويس. وكانت السويس أثناء فترة الصمود ثم أثناء فترة التصدى مرجلا أيقظ مشاعرنا جميعا وألهب مشاعرنا، فتدفقت المعانى على عقولنا وألسنتنا وأقلامنا، وكتبنا على الصحائف وكان نجيب محفوظ يتحدانا برواياته والمجموعات القصصية القصيرة التى صدرت له، وتجادلت أفكارنا مع تحديه، فترك بصمة واضحة على كل ماكتبنا. وحملت همومى المسطورة على الورق إلى الدكتور الديدى فإذا به يدشننى كاتبا للقصة القصيرة ولم تفته البصمة التى تركها نجيب محفوظ على معالجتنا الأدبية.

وانتقلت إلى القاهرة، فكنت معه دائما أتابعه وهو يكتب فى الفلسفة وبدأت فى تأدية بعض الأدوار فى عمله، وعشت خلال تلك الفترة حياة خصبة قارئا ومشاهدا للفنون السينمائية والمسرحية، كما كنت أتابع الندوات الأدبية والسياسية أينما كانت، وكان دافعى لذلك تجسد أمل سياسى عشته على

أوتار المقاومة الشعبية فى السويس. وبدأت القراءة فى الفلسفة ووجدت فيها ضالتى لتأصيل كل تحيزاتى السياسية وتعميقها، فقد كان عام ١٩٧٠ من اخصب سنوات الديدى الفلسفية فكتب "الاتجاهات المعاصرة فى الفلسفة"، و"القضايا المعاصرة فى الفلسفة" وشرع فى كتابه كتبه عن هيجل بالإضافة إلى ماكتبه عن أستاذه المقرب الأديب العقاد، حيث أخرج عنه كتاب "عبقرية العقاد"، وعشت معه هذا المناخ، وكان ذلك دافعى للاستزادة من قراءة الفلسفة، ولكن القفزة مرة واحدة إلي المستوى الذى يكتب به الديدى كانت صعبة ووعرة، فاختياره للفلاسفة التى كتب عنهم جعله يكتب عن فلاسفة ذات نسق فلسفى مجرد يحتاج إلى خبرة ودراية فلسفيتين لم أكن قد وصلت إليهما بعد، منهم هيجل وسارتر وهوسرل.

وتقدمت خلال تلك الفترة للدراسات العليا بكلية التربية جامعة عين شمس، وكان الديدي عونا لي في دخول هذا المحراب الجديد، وكان وقتها استاذا مساعدا، يملك من الطموح قدرا لابد وأن يشع علي من حوله، واختارني لأكون أحد المشاركين في جلسة اسبوعية يقيمها في بيته تدور فيها المناقشات حول همومنا الاجتماعية ومنها همومنا التربوية وأنضم الي نفس الجلسة الزملاء حسن البلاوي استاذ أصول التربية بالزقازيق ومحمود أبو زيد أستاذ المناهج بتربية عين شمس وكمال نجيب استاذ المناهج بكلية التربية جامعة الاسكندرية والزميلة فريال حسن استاذة الفلسفة بتربية عين شمس، هذا الي جانب الزميل عبد السميع سيد أحمد أستاذ أصول التربية بتربية عين شمس. وكانوا جميعا والكاتب معهم في بدايات طريق البحث العلمي. وكان للدكتور سعيد اسماعيل مكانا بارزا في توجيهنا في مضمار البحث العلمي، أما الآخرون فقد كونت معهم صحبة في الهم لا تجاري، وبذلك اصبحت وليد ثلاث أيادي أفضالهم علي لا تحصي ولا تعد الدكتور الديدي والدكتور سعيد وصحبه الهم، ومعهم

وبهم قفزت قفزات في محراب الفلسفة.

أثناء إحدي الجلسات في بيت الدكتور سعيد اسماعيل، بعد أن عرف الحضور بأنني ابن شقيقة الدكتور الديدي، سألني مستضيفنا سؤالا حول فلسفة هيجل. والسؤال يعني أنني محسوب علي الدكتور الديدي. إلا أنني لم أكن قد بدأت في دراسة فلسفة هيجل بعد، ولم أجب طبعا عن السؤال، ولكنني قررت أن أجيب عنه خلال وقت ما، لم أكن قد حددت نهايته، الا أنني كنت قد حددت بدايته ما، وبدأت أنضم الي أعمدة توجيهي الأستاذ الدكتور مراد وهبه أستاذ الفلسفة بتربية عين شمس، فقد كنت أدوام علي حضور محاضراته في الفلسفة لطلاب شعبة الفلسفة بالدبلوم الخاص بالكلية. وعرفت ماركس وعرفت لينين وكان العبور منهما الي هيجل أمرا أكثر يسرا وسلاسة ، فالأبعادَ العلمية للماركسية كانت أيسر في الاستيعاب من دهاليز محراب هيجل نفسه، وكان كتاب قصة الفلسفة للدكتورمراد وهبه بمثابة دستور تحركت في رحابه واكتسبت منه المنهج الجدلي قبل النسق الفلسفي نفسه.

ومن خلال المنهج تكشفت لي تضاريس محراب الفلسفة، وعبرت به الي محراب هيجل، وكتبت حول آراء هيجل كتابات متناثرة حتي قررت الكتابة عن فلسفة التربية عند هيجل، ولا أدعي أنني ملكت كل مفاتيح فلسفته، ولكنني اجتهدت وأرجو أن يكون لي أجر قبل أجرين.

هذا كان همي الفلسفي، أما أملي فكان أن يضمني مع خالي الدكتور الديدي غلاف واحد لكتاب يكتب فيه جانبا فلسفيا واكتب فيه أبعادا تربوية لهذا الجانب الفلسفي. ولم يكن هناك مجال للفلسفة أفضل من الكتابة عن هيجل، فجمعت الهم مع الأمل، وها أنذا اقدم للقاريء كتابا عن فلسفة التربية عند هيجل، يشارك فيه الديدي بالجانب الفلسفي، وأشارك فيه بالجانب التربوي.

أنها رحلة لا اعتقد أنها كنت يسيرة بل كانت رحلة حياة بكل مافيها من مكابدة ومشاق ومتعة، ولعل إخراج هذا الكتاب يعبر عن لمسة وفاء للديدي وقد أعياه المرض دون أن يحظي بالتقدير الكافي لانسان عاش في محراب الفكر والفلسفة قرابة نصف قرن من الزمان، وقدم للمكتبة الفلسفية كتبا لايمكن تجاهل قيمتها الفكرية ودورها البارز في خدمة المفكرين والباحثين في مجال الفلسفة فهو بحق أول من ارتاد محراب هيجل وقدمه بالعربية في عمل نسقي متكامل فكتب عنه كتابين الأول بعنوان "هيجل والثاني بعنوان فلسفتهيجل كما كتب كتابين عن سارتر وكتب أيضا كتابين في فلسفة الجمال وعلم الجمال، ومن أهم كتبه ينابيع الفكر المصري المعاصر، وكنت أعتقد أن يقدمه هذا الكتاب لنيل جائزة الدولة، وكتب الديدي عن العقاد كتبه عبقرية العقاد "النقد والجمال عند العقاد" الفلسفة الاجتماعية عند العقاد" والكتاب الأخير يمثل تعبيرا ليس عن الفلسفة الاجتماعية عند العقاد فحسب أو انما يعبر عن الفلسفة الاجتماعية عند الديدي نفسه.

وكتب عن جون استيورات مل، وكانت اطروحته في الدكتوراه عن "برادلي" ومع انجاب ابنه الأكبر نزار كتب في علم النفس الناسلي حيث عرض فكر "جان بياجيه" وكتب مقالات وفيرة العدد في شتي المجالات الادبية التي صدرت في مصر وكانت فترة الأربعينات هي بداية انتاجه الأدبي والسبعينات أخصب فترات انتاجه.

لم يكتب مفكر عن هيجل إلا وتطرق الي صعوبة مفردات اللغة في نسقه الفلسفي، لذلك استميح القاريء عذرا عن تلك الوعوره واتمني أن نكون قد قدمنا هيجل في ثوب مقبول.

طنطا ١٩٩٢ — دكتور عصام الدين هلال

الفصل الأول

حياة هيجل وعصره

الفصل الأول

حياة هيجل وعصره

ولد هيجل في ٢٧ أغسطس سنة ١٧٧٠ بمدينة اشتو تجارت بالمانيا. واسمه بالكامل هوجورج فيلهيلم فريدريش هيجل. وكان والده جيورج لودفيج هيجل موظفا حكوميا كما كانت أمه ماريا المجدلية من أسرة تدعي (فروم).

وفي تلك السنة التي ولد فيها هيجل بالذات كان جوته يقوم بدراسات بجامعة اشتراسبورج وكان يبلغ الواحدة والعشرين من عمره وحصل في السنة التالية علي ليسانس القانون. واعتاد لقاء مجموعة من الأصدقاء ولكن أبرز هذه اللقاءات هي لقاؤه للفيلسوف هردر. وبعد ذلك بعام واحد أي في سنة ١٧٧٢ بدأ جوته يمارس المحاماة وأحب شارلوته بوف التي تعد بمثابة الصورة الأصلية أو الشخصية الحقيقية للمحبوبة المسماة (لوته) في قصته الخالدة "آلام فرتر". أما في سنة ١٧٧٣ فقد أصدر جوته قصة عن "جوتس". وهي نفس السنة التي دخل فيها هيجل المدرسة الأولية وأشرفت والدته بنفسها علي المرحلة الأولية وأكملت ماكانت تزوده به المدرسة الأولية. ثم ألحق سنة ١٧٧٥ بالمدرسة الرومانية.

وقد دخل هيجل المدرسة الدينية الثانوية بمدينة اشتوتجارت سنة ١٧٨٠. وهي المدرسة التي بقي فيها قرابة أحد عشر عاما. وفي أثناء هذه السنوات حدثت أحداث خاصة بالنسبة لهيجل شخصيا وأحداث عامة بالنسبة إلي الحضارة والتاريخ.

ومن الأحداث الخاصة التي مرت به وفاة أمه سنة ١٧٨٣ وشروعه في كتابة مذكرات بالألمانية واللاتينية عن "حوار بين أوكتاف وأنطون وليبدوس) سنة ١٧٨٥ وآخر عن "الديانة لدي الإغريق والرومان" سنة ١٧٨٧ ونال دبلوم

الدراسة الثانوية المسمي "بالماتوروم"Maturum سنة ١٧٨٨ وسجل نفسه بالمعهد الأسقفي في توبينجين لدراسة البروتستاتنية بمنحة حكومة أو بمنحة من الدوق بلغة ذلك العصر. وانجز كذلك في سنة ١٧٨٨ بحثا عن "بعض الفوارق والاختلافات بين الشعراء القدماء والشعراء المحدثين". ومما هو جدير بالذكر هنا أن هذا البحث قد نشر مع البحثين السابقين المشار اليهما في الأسطر المتقدمة في كتاب أطلق عليها هو فمايستر Hoffmeister اسم "وثائق خاصة بتطور هيجل" ونشره سنة ١٩٣٦. وقد حصل هيجل علي شهادة التعليم الفلسفي سنة ١٧٩٠ بذلك المعهد الأسقفي. ولكنه يقرر سنة ١٧٩٣ بعد مناقشة بحثه أمام لجنة المعهد التخلي عن عمله كقسيس وممارسة التعليم في مدينة بيرن. وهي السنة التي انتهي فيها من بحثه عن الديانة القومية والمسيحية.

وكانت هذه السنوات بعينها مسرحا لتحولات وأحداث هائلة في القرن الثامن عشر. إذ استطاع "وات" العالم المشهور أن يحقق استغلال البخار في الصناعة سنة ١٧٧٥. وأعلنت الولايات المتحدة الأمريكية استقلالها وأصدر آدم سميث كتابة عن «طبيعة وأسباب غني الأمم» وظهر كتاب جيبون عن «انحلال وسقوط الإمبراطورية الرومانية" سنة ١٧٧٦. ومات جان جاك روسو سنة ١٧٧٨ كما اصدر كانط كتابه عن نقد العقل الخالص سنة ١٧٨١. وهي السنة التي ظهرت فيها مسرحية شيلر عن «اللصوص». وما أن جاءت سنة ١٧٨٣ حتي كان لافوازييه" قد حقق تحليل الماء وكان صهر الحديد وتشكيله قد تحقق بنجاح.

وأصدر هيردر كتابه عن "افكار حول فلسفة التاريخ" ١٧٨٤ وهيردر هو مؤسس النزعة الإنسانية الدينية في العصر الحديث. وكان قد ذهب الي أن التاريخ الإنساني نتيجة مترتبة علي طبيعة الإنسان والمؤثرات الطبيعية

المحيطة به. والمجتمع في نظره كل عضوي موحد. وبلغ عمره آنذاك أربعين سنة.

وفي سنة ١٧٨٥ ظهر كتاب جاكوبي عن فلسفة اسبينوزا. وكان جاكوبي من أصحاب جوته. وفي نفس السنة أقيم أول مصنع نسيج في العالم اعتمادا علي استغلال قوة البخار. وفي سنة ١٧٨٦ مات فريدريك الثاني وخلفه فريديك فيلهيلم الثاني. وفي سنة ١٧٨٧ اعلن دستور الولايات المتحدة الأمريكية. وفي سنة ١٧٨٩ وهي سنة مشهورة أصدر فيها بنتام كتابة عن «مبادىء الأخلاق والتشريع» وهبت الثورة الفرنسية واحتل الثوار مبني سجن الباستيل وتم إعلان حقوق الإنسان والمواطن. وظهر كتاب "نقد ملكة الحكم" للفيلسوف كانط سنة ١٧٩٠ وتحقق اختراع التلغراف البصري بعد ذلك بسنة واحدة. وسنة ١٧٩٢ هي سنة ظهور كتاب فيشته عن «نقد الوحي بكل صوره» وفي السنة التالية ظهر كتابه عن « اسهامات في الثورة الفرنسية». وفي هذه السنة إعدم لويس السادس عشر واخترعت آلة حلج الأقطان.

ومما لاشك فيه أن هذه الأحداث الخارجية تشارك مشاركة فعالة في إبراز العصر الذي نشأ فيه هيجل نشأته الأولي. وهي تظهر كل الرواقد التي لم تلبث أن التحمت بشبابه وبثقافته وعملت عملها في تحديد إطارات فكره وفي تشكيل عقله وروحه وأدت الي تأسيس الأرضية التي بنيت عليها مبادىء فلسفته بأكملها. وظل هيجل بعد ذلك مدة ست سنوات يزاول مهنة التعليم الخاص. وكانت هذه السنوات بمثابة المرحلة التي تحقق خلالها نضج فيلسوفنا وتم له تهيها الوقت الكافي لتأسيس آرائه واستعراضها في بعض كتاباته. وبدأ في تحرير الدراسات التي عرفت فيما بعد باسم كتابات الشباب أو باسم الكتابات الدينية لهيجل في شبابه[1]. وقد نشر هذه المقالات هيجل بنفسه في

(1) Theologische Jugendsehriften

فترات متباعدة ولكن أعيد تجميعها ونشر بعضها علي يد نوهل Nohl بمدينة توبينجين سنة ١٩٠٧. وقد أوردنا حقيقة هذه الكتابات كاملة بكتابنا عن هيجل (ص ٥٣) ثم أعدنا الإشارة إليها عابرين (ص ١١٧). وقد ورد بعض الخلط بين أسمي هيجل ونوهل في الموضع الأخير استغله بعض الكتاب للاساءة الي الكتاب متعاميا عن الحقيقة الواضحة الجلية الواردة بالموضع الأول. وكان الأولي به أن يصحح الموضع الأخير علي هدي ماجاء من كلامنا في الموضع الأول ولكن هي شهوة التجريح.

وجاء في كلامنا عن كتابات الشباب عند هيجل في الموضع الأخير أن هيجل نشر هذه المقالات بنفسه. وهذا صحيح. ولكن استبدل اسم نوهل باسم هيجل بعد ذلك ووردت العبارة كأن هيجل أصدر هذه الكتابات بنفسه سنة ١٩٠٧. ورغم وضوح هذا الخلط المطبعي فقد أصر الناقد علي أن يسخر مما قلنا أيضا حينذاك أن كلا من روزنكرانتس وديلتي عاونا في إصدار ونشر الكثير من هذه الكتابات.

وترجع أهمية تلك الكتابات الي أن ظهورها سابق علي ظهور كتابه عن ظاهريات الفكر وتعد بمثابة التجارب أو البروفات الأولي لآرائه هنالك وبعض ماورد بظاهريات الفكر امتدادا لهذه الكتابات.

والواقع أن هيجل نشر أولي هذه الكتابات تحت عنوان "حياة المسيح" سنة ١٧٩٥ ونشر ثانيها في نفس تلك السنة ايضا تحت عنوان "وضع الديانة المسيحية" ويهمنا أن نعرف أن هيجل واصل في تلك السنوات علاقات الصداقة التي كان قد عقد أواصرها منذ شبابه الأول وبالأخص مع كل من هيلدرلين وشيلنج. وهيلدرلين هو الشاعر الذي صادق هيجل منذ بدأ دراسته بالمعهد الأسقفي وقرأ معه معظم الأعمال الأدبية اليونانية واطلع معه جنبا الي جنب علي مؤلفات أفلاطون. وظهرت أعراض الجدل الهيجلي علي أعمال

هيلدرلين الشعرية مما جعلنا نرجح أن هيلدرلين هو صاحب الإيحاء بفكرة الجدل الي هيجل بصورتها النهائية في مقالاتنا عن هيلدرلين بكتاب "أدبنا والإتجاهات العالمية". أما شيلنج فيلسوف الهوية الذي اعتاد هيجل أن يناقش الأفكار السياسية والثورية في ناديه وصار من أصدقائه الخلص. وقد قيل أن فلسفة الهوية من الفلسفات التي أثرت تأثيرا كبيرا علي هيجل. وهي الفلسفة التي تجعل من الروح والطبيعة نفس الشيء ممثلا في المطلق. وهذه الفلسفة Identitats Philosphophie - فلسفة الهوية - لاتميز بين الروح والمادة أو بين الذات والموضوع. وتنتهي هذه الفلسفة إلي مايشبه الفلسفة الاسبيوزية ولكن من شراح الفلسفة من رفضوا هذا التقارب بين كل من هيجل وشيلنج ممثلا في فلسفة الهوية.

ويوجد ضمن أبحاث الكتاب الذي نشره هوفمابستر وأشرنا اليه من قبل باسم "وثائق خاصة بتطور هيجل" بحث عن "أول برنامج للمثالية الألمانية" هو عبارة عن مذكرات كتبت خلال رحلة الي أعالي البلاد الألمانية سنة ١٨٩٦ ولعله مما تحسن الإشارة اليه هنا أن شيلنج أصدر في نفس السنة كتابا تحت عنوان "خطابات حول النزعة النقدية والنزعة التوكيدية (الدوجماطيقية) ونشر فيشته كذلك "أسس القانون الطبيعي" وتبعه كانط سنة ١٧٩٧ بنشر "مباديء ميتافزيقا الأخلاق" ولا يفوتنا أن هيلدرلين الشاعر بدأ في هذه السنة بنشر كتابيه عن "هيبريون".

وفي سنة ١٧٩٨ أصدر مالتوس كتابه المشهور عن السكان كما أصدر فيشته كتابه عن مذهب الأخلاق. وكتب هيجل بحثا جديدا عن "الوضع الداخلي الجديد في ولاية فورتيمبرج" وهي الولاية التي تضم العناصر الشبابية من الألمان وتقع فيها مدينة اشتوتجارت التي ولد فيها هيجل نفسه. ومن أبحاثه في هذه السنة ايضا: "روح المسيحية ومصيرها" وهو من الأبحاث التي ضمها

نوهل الي مجموعته من مؤلفات الشباب الصادرة في سنة ١٩٠٧.

وتوفي والد هيجل سنة ١٧٩٩ . وهي السنة التي كتب فيها بحثه عن "دستور المانيا" وتعليقه علي "ابحاث حول مبادىء الاقتصاد السياسي" رهو كتاب ألفه استيوارت في انجلترا سنة ١٧٦٧ ونشرت منه مقطوعات مترجمة إلي الألمانية سنة ميلاد فيلسوفنا (أي سنة ١٧٧٠).

وفي سنة ١٨٠٠ اخترع فولتا العمود الكهربائي وأصدر شيلنج كتابه عن "نسق المثالية الترنسندنتالية". وفي السنة التالية (أي في سنة ١٨٠١) أصدر فيشته بحثه عن "الدولة التجارية المقفلة" كما اصدر جاكوبي كتابه "حول مهمة النقد" أما هيجل فقد ناقش دراسته الخاصة عن "مدارات الأفلاك" لتأهيل الأستاذية أو مانسميه اليوم بدكتوراه الهابيل. وتم تعيينه مدرسا في جامعة يينا في تلك السنة. وظهر في منتصف تلك السنة (١٨٠١) تقريبا بحثه عن "الفرق بين نسقي فيشته وشيلنج الفلسفيين" وهو البحث الذي دافع فيه عن شيلنج واستند اليه الكثيرون في القول بتأثير فلسفة شيلنج علي فكره.

وأصدر شيلنج سنة ١٨٠٢ كتابه عن "حوار حول المبدأ الطبيعي والمبدأ الالهي للاشياء" وتعاون شيلنج وهجيل أثناء وجودهما في يينا علي إصدار صحيفتهما الفلسفية النقدية التي امتلأت بالكتابات عن فلسفة الهوية Identiitas philosphie التي اشتهر بها شيلنج. ومن مقالات هيجل المشهورة في هذه الصحيفة النقدية مايلي:

١- حول جوهر الفلسفة النقدية.

٢- كيف تستوعب الحس المشترك الفلسفة.

٣- صلة النزعة الشكية بالفلسفة.

٤- الإيمان والمعرفة.

٥- الطرق العلمية لتناول الحق الطبيعي.

ومن أبحاثه خارج إطار الصحيفة في تلك السنة دراسته عن "نسق الأخلاق الاجتماعية" وبدأ طبع محاضرات يينا في سنة ١٨٠٣. وبعد ذلك بسنتين تم تعيينه أستاذا (استثنائيا) في تلك الجامعة بتوصية من جوتة. ومما هو جدير بالذكر هنا أنهما لم يكونا قد التقيا حتي ذلك الوقت. بل لقد تم بينهما لقاء واحد سنة ١٨٢٧ واكتشفا في ذلك اللقاء مدي الفارق الهائل بين تفكير كل منهما. والواقع أن الاختلاف بينهما يكشف عن جوهر الفكر الهيجلي نفسه كما يكشف عن طبيعته. ولعل هذا مما يساعد علي ظهور القصور وأوجه النقص في فلسفة هيجل كما سوف نري في الفصل التالي مباشرة عند الكلام عن نظرية العلم عنده. فقد كان تفكير هيجل معيبا في جانب العلم ولكنها في الواقع عيوب مترتبة علي تفكيره الفلسفي وذات دلالة كبيرة في إظهار تأثير الموقف الجدلي علي أوجه الفكر المتباينة.

ووقعت الحرب النابليونيةوقصفت مدافعها مدينة يينا سنة ١٨٠٦. وتهدمت الجامعة في تلك السنة ومرت بهيجل ظروف سيئة عقب تلك الحرب المدمرة. وارسل جوته معونات مالية الي هيجل. ولكنه استعاد مكانته عقب إشرافه علي تحرير صحيفة بامبرج. وقد قبل هذا العمل مضطرا اليه سنة ١٨٠٧. وهي السنة التي ظهر فيها كتابه المشهور عن "ظاهريات الفكر" ومما يروي في تلك السنة أنه رزق بابن غير شرعي أسماه لودفيج توفي غرقا - كما يقال بالشرق الأقصى- في نفس السنة التي توفي فيها هيجل متأثرا بعدوي الكوليرا وهي سنة ١٨٣١.

ولاتلبث أن تتوالي الأحداث علي مسرح الفكر والحياة بشكل مركز وبصورة قوية. فيتولي هيجل منصب مدرس ثم ناظر مدرسة نورمبرج الثانوية سنة ١٨٠٨ ويظهر فيشته كتابه بعنوان "خطاب الي الأمة الألمانية" ويطبع جوته

كتابه عن "فاوست" بصورته النهائية. وتجري معارك حربية أوربية مشهورة خلال سنة ١٨٠٩ التي نشر فيها هيجل كتابه عن المدخل الي الفلسفة المعروف باسم البروبيديتيك.

وجدير بالذكر هنا أن لامارك نشر في هذه السنة نفسها كتابه عن فلسفة الأنواع الحيوانية Philosophie zoologique. ونشر جوته كتابه في نفس الموضوع تحت عنوان "أوجه التماثل في الانتخاب الطبيعي". وكان لامارك قد نشر سنة ١٨٠٢ كتابه المشهور عن "الهيدروجيولوجيا" وهو كتاب يدور حول موضوع التكوين المائي لطبقات القشرة الأرضية. واحتوت كتب لامارك علي نظريتي الطفرة البيولوجية والتحولية البيولوجية. وكلاهما من النظريات التي قال بها فيما بعد داروين. ونحن نشير إشارة خاصة الي هذا الموضوع للتنبيه مقدما إلي ماسوف يراه هيجل في هذا الصدد.

وفي سنة ١٨١١ تزوج هيجل من الآنسة ماريافون توخر التي أصبحت بعد ذلك أما لولديه كارل وعمانويل. وصار كارل فيما بعد مدرسا للتاريخ بإحدي الجامعات. ويدأ هيجل إصدار كتابه عن علم المنطق ابتداء من سنة ١٨١٢ وأكمل نشره في ثلاثة أجزاء حتي سنة ١٨١٦. وفي خلال تلك السنوات انتهي حكم نابليون وبدأ سير القطار علي يد استيفنسون وتمت إضاءة لندن بالغاز وتحقق التحالف المقدس وأصدر لامارك كتابه عن "تاريخ اللافقريات الطبيعي".

وصار هيجل أستاذاً لكرسي الفلسفة في جامعة هايدلبرج سنة ١٨١٦ وظهر كتابه "موجز موسوعة العلوم الفلسفية" سنة ١٨١٧. وهي نفس السنة التي ظهر فيها كتاب "ريكاردو" عن مبادىء الاقتصاد السياسي وكتاب سان سيمون عن "الصناعة" وظهرت في نفس الوقت مقالتان لهيجل في مجلة الحوليات الأدبية بمدينة هايدلبرج وهما عبارة عن عرض للجزء الثالث من مؤلفات جابوكي"و "حول المناقشات بين ولايات فورتيمبورج سنتي ١٨١٥ و١٨١٦"

وسنة ١٨١٨ هي سنة ظهور كتاب شوبنهور عن "العالم كإرداة وامتثال" ولكنها بالنسبة الي هيجل تمثل قمة الطموح الذي كان يتطلع اليه في التعليم الجامعي لأنه صار أستاذ كرسي الفلسفة بجامعة برلين الذي خلا بوفاة فيشته سنة ١٨١٤. وهكذا حقق هيجل طموحه الدائم وتطلعه الي التعليم الجامعي الذي كان أشبه مايكون بالشغل الشاغل له طيلة حياته. ولم يلبث سنة ١٨١٩ أن شرع في إصدار كتابه عن "دروس في تاريخ الفلسفة" الذي بلغ تمامه ثلاثة أجزاء سنة ١٨٢٨ ومن سنة ١٨٢٠ حتي سنة ١٨٢٩ أصدر هيجل كتابه عن "دروس في علم الجمال" في ثلاثة أجزاء. وكان قد اختير سنة ١٨٢٠ عضوا بلجنة البحث العلمي في براندبورج. وفي سنة ١٨٢١ ظهرت في العالم ابحاث عديدة عن الكهربية المغناطيسية وكذلك عن الديناميكية الكهربائية بقلم العلامة أمبير. وظهر كتاب جيمس مل عن مبادىء الاقتصاد السياسي في تلك السنة كما أذيعت نتائج ابحاث فارادي العلمية. وهذه السنة هي سنة ميلاد كتاب "مبادىء فلسفة القانون" وكتاب "دروس في فلسفة الدين" لهيجل. وقد تم طبع الأول بصورته النهائية سنة ١٨٣١ بينما تم طبع الآخر بعد وفاته بسنة في جزئين (أي سنة ١٨٣٢).

وقام هيجل سنة ١٨٢٢ برحلة الي بلجيكا وبرحلة أخري الي هولندا. وفي تلك السنة بدأ يوالي العمل في كتابه عن "دروس في فلسفة التاريخ" الذي أتمه سنة ١٨٣١ قبل وفاته بقليل ونشر سنة ١٨٣٧ في برلين بعد وفاته. ونشر هيجل في مجلة "حوليات النقد العلمي" ثمانية مقالات بين سنتي ١٨٢٣ و١٨٣١. وقام بزيارة براج وفيينا سنة ١٨٢٤ كما زار باريس سنة ١٨٢٧ والتقي بفكتور كوزان. وكوزان هو أحد أشياع النزعة التلفيقية التي تتطلع الي انتخاب أفضل مافي كل مذهب وأميز مافي كل رأي وتجمع بينها جميعا في

منظور واحد يبدو لمن يراه مزقا متناقضا مشتتا. وفي تلك السنة أيضا التقي هيجل بجوته كما أسلفنا القول.

وقد وردت أوصاف وخصائص هيجل الخلقية البارزة ضمن البيانات الخاصة بجواز سفره الفرنسي الصادر سنة ١٨٠٠. وبصفة الجواز الفرنسي كالآتي "العمر ثلاثون سنة والقامة خمسة أقدام وبوصتان (أي حوالي ١٦٧ سنتمترا) الشعر والحواجب غامقة اللون والعيون رمادية والأنف والفم متوسطان والذقن مستديرة والجبهة عادية والوجه بيضاوي باستطالة. وشهد غالبية تلاميذه بأنه لم يكن ذا جاذبية معينة أو مهابة خاصة. وكان وجهه علي حد قولهم شاحبا كما كان مترهل ملامح الوجه وخطوطه. واعتاد أن يهمل ملابسه وهندامه وهو جالس الي كرسي الفلسفة لإلقاء محاضراته. وبدا دائما كأنه متعب. وكان يطرق برأسه وهو يتكلم في تردد متصل فضلا عن أنه كثيرا ماكان يسعل وسط الكلام. وامتاز بصوت مكتوم مع لهجة شقابية واضحة لا تفارقه. ولم يكن يحب سؤاله في غير موضوع المحاضرة. كما كان يفضل صحبه الأثرياء البسطاء الذين اعتاد أن يلعب معهم الكوتشينة. ولكنه كان يقضي الليل ساهراً لإعداد كل ما كان يجب أن يضمنه مؤلفاته ومحاضراته علي ضوء قنديل صغير.

ومات هيجل بعد إصابته بعدوي الكوليرا سنة ١٨٣١. وقد تخلل هذه السنة حدثان هامان قبل وفاته. فقد نشر الجزء الأول من مقال له عن "برنامج الاصلاح البريطاني" في صحيفة الدولة البروسية بعد أن حذفت الرقابة بعض أجزاء منه. وكتب هيجل في هذه السنة آخر خطاباته إلي فيكتور كوزان.

وهكذا انتهت هذه الحياة الضخمة من حيث الإنتاج والصبر والعمل الذهني المتصل. ولكن لم تلبث وفاته أن كانت مصدر إيحاء وإلهام بالتفسيرات

والشروح ومبدأ إحساس بالرهبة الممزوجة بالحب والتوقير لهذه الفلسفة التي لم تلبث أن أخذت تتسلل الي هنا وهناك فتثير إزاءها موقفا واضحا وتحقق استغرابا شديدا تكاد تبلغ درجة الفتنة لدي البعض ودرجة الكراهية والمقت لدي الآخرين.

الفصل الثاني

فلسفة هيجل

الفصل الثاني

فلسفة هيجل

يحسن أن نبدأ هنا بمعالجة تقسيم فلسفة هيجل الطبيعي الذي درج علي النظر فيه كل من اقترب من هذه الفلسفة والذي يصادف كل مقبل لهذه الفلسفة في قراءاته العادية أو المتخصصة. وليس هذا التقسيم بالشيء المخيف. ولكنه تقسيم عادي يناسب هذه الفلسفة بحكم تكوينها الخاص وبحكم غايتها التي تنزع نحوها.

وأفضل من لفظة (تقسيم) فيما يتعلق بالفلسفة الهيجلية هو لفظ "المعني Thema أعني أن الأفضل والأصوب أن يقال عن فلسفة هيجل أنها تتكون أو تتألف من ثلاثة "معان" رئيسية علي حد تعبير الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه عن شيلنج بصدد الكلام عن فلسفة هيجل. وعندما قال الدكتور بدوي أن فلسفة هيجل تتألف من ثلاث معان رئيسية كان شديد الدقة في التعبير وافهم لهذه الفلسفة لأنه لم يعزل جوانب هذه الفلسفة في صورة اقسام وإنما جمع بينها في صورة أوجه أو معان.

فمذهب هيجل يتألف من ثلاث معان رئيسية هي:

١- الفكرة Die Idee.

٢- الطبيعة Die Natur

٣- الروح Der Geist

وترجع هذه المعاني الثلاثة الي معني واحد هو الفكرة بمعني(notion) Begriff لأن هذه الفكرة هي المطلق[١]. والمطلق عند هيجل هو الذات الكلية التي تنتظم كل شيء.

وكل الأشياء ليست إلا تطورا ونموا دياليكتيكا عن الفكرة الأصلية. وهذه الذات الكلية هي عينها "إلفكرة" أو "التصور" عند هيجل والكلمة الألمانية Begriff أو الفكرة تعني الشمول أو الإدراك الشامل ومن هذا "فالتصور" لفظة تعني الشمول والكلية. وعلي هذا فالتصور الهيجلي هو الكلي الذي ينتظم كل تعيناته ويشملها في تطور ديالكتيكي[٢].

وعلي ذلك فالتصور هو العيني عينية مطلقة. وهذا هو أهم عنصر في هذه المسألة. فالفكرة نفسها هي تحقيق كامل لتصور وبالتالي فهي الوحدة المطلقة للتصور وللموضوعية. ومن هنا ارتبط معني المثالية الهيجلية بالموضوعية. فلا يبلغ الوجود معني الحق إلا عندما تكون الفكرة هي الوحدة بين التصور والواقع. وبهذا يكون الوجود هو الفكرة لا بالمعني العام فقط للوجود الحقيقي وللوحدة بين التصور والحقيقة الواقعة ولكن بمعني أدق من ذلك هو وحدة التصور الذاتي والموضوعية.

والفكرة هي المطلق الذي ينطوي علي ثلاث مراحل في ثلاث لحظات هي: الوضع ونفيه ومؤتلف الوضع ونفيه. ويمكن التعبير عن هذه اللحظات كالآتي: موضوع ونقيض موضوع Antithesis ومركب من الموضوع ونقيضه،والمركب يتحقق عن طريق الرفع Aufheben لكل من الموضوع ونقيضه.

وإذا كانت هذه اللحظات بمثابة المراحل في الفكرة فهي كذلك أيضا في كل من الطبيعة والروح. فالفكرة هي كل هذه المعاني: الفكرة والطبيعة والروح والجدل الذي يكمن في الفكرة. يكمن في الفكرة وفي الطبيعة وفي الروح. ومايدور في الفكرة يدور في المعاني الثلاثة: الفكرة والطبيعة والروح. وليس هناك أي انتقال من هنا الي هناك أو من هذه إلي تلك. فكلها معان ثلاثة للفكرة ذاتها. والفكرة هي الفكرة وهي أيضا الطبيعة والروح.

فالفكرة هي الفكرة الخالصة أولا وأساس كل وجود طبيعي وروحي وهي التي تخرج عن ذاتها وتتبدي ثانيا كطبيعة في المكان والزمان. وهي تعود فترتد الي ذاتها ثالثا بعد خروجها عن ذاتها في هيئة استلاب (أي أن يكون لاشيء غير نفسه) لكي تصير روحا أو عقلا حقيقيا وفكرا شاعرا بذاته.

ويقابل هذه اللحظات الثلاث أقسام الفلسفة الهيجلية المعروفة: المنطق، وفلسفة الطبيعة، وفلسفة الروح أو العقل.

ولايصح استخدام تعبير الأقسام إلا هنا في مقابل المعاني الثلاثة وفي مقابل لحظات الجدل الثلاث. أما فيما قيل هذه الأقسام التي تتكون منها فلسفة هيجل وهي المنطق والطبيعة والروح فمن الخطأ البين استخدام لفظة (أقسام) التي تعبر عن الفرقة والاختلاف والفصل، بل وحتي هنا في هذه الأقسام يصبح المنطق نظام التعينات الخالصة للفكر بحيث تبدو العلوم الفلسفية الأخري كالطبيعة وفلسفة العقل علي أنها هي أيضا منطق. فالمنطق هو الروح التي تشيع في هذه الأقسام كأن موضوع المنطق هو بعينه موضوع الطبيعة وموضوع فلسفة العقل. ولكنه العقل محضاً في المنطق والعقل مطبقاً في حالة استبطان في فلسفة الروح.

ويمكن أن يظل الكاتب في تناوله لفلسفة هيجل في مستوي المعاني الثلاثة: الفكرة والطبيعة والروح دون أن يتقيد في التشكيل العام لموضوعات الكتاب بالأقسام المقابلة مقابلة مباشرة لهذه المعاني. أي أن المؤلف يستطيع أن يتناول فلسفة هيجل بالشرح وهو مقيد أصلا بالمعاني الثلاثة دون الانخراط في سلك التفرقة الموضوعية بين أجزاء الفلسفة وأقسامها الثلاثة عند هيجل: المنطق والطبيعة والروح. فيستبقي المعاني في ترتيبها العام مع عدم التحدد الكلي بما يقابلها من العلوم الفلسفية حتي يتسني له التحرر في عرض الموضوعات وتقريب هذه الفلسفة من الباحثين والدارسين في غير هذا المجال وتناول مشاكلها

تناولا مخففا غير مقيد بأثقال المختصرات المدرسية. وهذا هو مافعلته في كتابي "هيجل" عندما قمت فعلا بعرض فلسفة هيجل عرضا منظما في النسق المعنوي العام مع الحرص علي تقديمها من زاوية جديدة هي زاوية التاريخ. فلذلك عرضت صلة وارتباط الفكر الهيجلي بموضوع الشمول في الدين المسيحي وفي منظور هيجل عن التاريخ كتقديم أولي يكشف الصعوبات في فكر فيلسوفنا من ناحية ويحدد مفهوم التاريخ كعصب أساسي لهذه الفلسفة وكقوام أصيل مسيطر علي كيانها. ثم اتبعت بعد ذلك العرض التقليدي نفسه: المنطق والطبيعة والروح.

وكانت هناك مشكلة أخري عند عرض موضوعات كتابي السابق حاولت أن أقف منها منذ البداية موقفا محددا ينبيء بقيمة التفسير الذي استحدثته في النظر الي هيجل. تلك المشكلة هي مشكلة الانتقال من المنطق الي الطبيعة وإلي الروح بوصف هذين الأخيرين قسمين أو جزئين مختلفين إختلافا جوهريا عن القسم الأول في داخل فلسفة هيجل ونحن هنا لانتكلم عن الطبيعة وعن الروح كمعان في فلسفة هيجل ولكن كأقسام أوكفلسفات داخل إطار فلسفته العامة. فالكلام هنا يتعلق بفلسفة الطبيعة وبفلسفة الروح.

والمنطق كقسم أو كفرع في فلسفة هيجل يعني بالأفكار الخالصة أو بالمقولات. ويهدف علم المنطق الي استنباط هذه الأفكار الخالصة بعضها من البعض الآخر. أما دور فلسفة الطبيعة أو فلسفة الروح عند هيجل فأمره غير مفهوم تماما ولم يكن قط واضحا بصورة نهائية. أو هذا هو علي الأقل مايفترضه أصحاب الشروح الفلسفية المدرسية في الغالب مما يذهبون في تحليل الأفكار مذهب أصحاب الشروح الفلسفية المدرسية في الغالب ممن يذهبون في تحليل الأفكار مذهب أصحاب الحركة الذهنية المتغلغلة فيما وراء السطور ولهذا السبب كانت مشكلتهم الدائمة هي مشكلة الانتقال من المنطق إلي

الطبيعة أو إلي الروح. أقصد إلي فلسفة الطبيعة أو إلي فلسفة الروح. وفي تقديرهم أنه لاشك في أن العبور من المنطق إلي فلسفة الطبيعة وإلي فلسفة الروح أمر عسير لأنه عبور من إطار الأفكار الخالصة إلي إطار الأشياء العينية.

وليس من شأن فلسفة الطبيعة أن تهتم أو تعبأ بالمجردات الخالصة مثل الوجود والعلة والجوهر وإنما من شأنها أن تهتم بالأشياء الموجودة بالفعل وبالمادة والنبات والحيوان. وتعني فلسفة الروح من جانبها ايضا بالأشياء الفعلية الموجودة في العالم وبعقول الناس الأحياء وبكل احداثهم وأنظمتهم وبنتاج الفن والدين والفلسفة.

ويمثل الانتقال من علم المنطق الي فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح انتقالا من الأفكار الي الأشياء في النسق الفلسفي الهيجلي. وهي لحظة حرجة في ذلك النسق. ولما كان هذا الانتقال أشبه مايكون بالاستنباط المنطقي وأقرب شيء من جمله أوجهه الي عمليات الاستنباط داخل علم المنطق ذاته فقد قيل أحيانا إننا نواجه في هذه الحالة وثبة مستحيلة من الأفكار الي الأشياء. وقيل بهذا الصدد إنه لايمكن استنباط شيء من الأفكار سوي بعض الأفكار الأخري ولايستخلص من الفكرة إلا فكرة. أما افتراض قدرة الإنسان علي استنباط أشياء جامدة كالكراسي أو الضبارات من نسق الأفكار المجردة فهو أشبه شيء بافتراض القدرة علي خلق الأشياء من العدم علي حد تعبير بعض المعلقين.

وفي إطار المنطق يمكن استخراج مقولة من مقولة أخري واستنباط واحدة من المقولات من سواها. وهذا صحيح ومشروع مادام الفكر محصوراً في إطاره ومادام يعرض علي استخراج الأفكار من أفكار أخري. أما الزعم بإمكان استنباط موجودات من الأفكار المجردة فهو وهم غير معقول.

وهذا هو مايفترض في هيجل أنه فعله حينما انتقل من علم المنطق الي فلسفة الطبيعة.

بيد أن الأمر مختلف تماما عما يقال في هذا الصدد وعما يفترض من الصعوبات. ولا يتطلب الأمر وثبة أو قفزة من الأفكار إلي الأشياء بالمعني المشار اليه. ففلسفة الطبيعة وفلسفة الروح لا تعنيان بالأشياء في جزئياتها الغليظة ولاينصرفان إلا إلي الاهتمام بالأفكار برغم مايرد عادة الي الذهن في مثل هذه الأحوال. وقد بدا هيجل هنا كما لو كان يستخلص الأشياء من الأفكار أو يستنبطها استنباطا. ولكنه في الواقع لا يستنبط الطبيعة وإنما يستنبط فكرة الطبيعة. أو بعبارة أخري لايحاول هيجل بموقفه ذاك استنباط الطبيعة من الفكرة وإنما يهتم باستنباط فكرة الطبيعة وحسب.

ويمكن أن نلاحظ داخل فلسفة الطبيعة عند هيجل أنه يبدو كما لوكان يستنبط الحيوانات من النباتات، بينما هو في الحقيقة يستنبط فكرة الحيوان من فكرة النبات لا أكثر ولا أقل. وإذا كان يستنبط المجتمع المدني من الأسرة والدولة من المجتمع المدني في إطار فلسفة الروح فهو لا يستنبط سوي أفكار هذه الأنظمة. ولا ينبغي أن يفوتنا أبدا أن هيجل هنا وهناك يتعامل بالأفكار وحدها ولايعني بغيرها ولايحرص إطلاقا إلا علي شيء واحد وهو استنباط فكرة من فكرة أخري.

وينص هيجل صراحة في الفقرة رقم (٢٤٦) من الموسوعة علي أن فلسفة الطبيعة مفهوم محيط مستوعب begreifend وموضوعها هو نفس العنصر العام الخاص بمايسمي بالفيزياء ولكن في وضعه لذاته أي من حيث هو مظهر حسي أو من حيث هو الجانب المدرك من الشيء أو بصفته مدركا حسيا. أو بعبارة أخري فلسفة الطبيعة في نظره تضع في اعتبارها العنصر العام في الفيزياء من حيث هو موضوع لمعرفتنا أو لإدراكنا وتدرسه من حيث ضرورته

الباطنة الخالصة وفقا للتعيين الخاص بالفكرة la Notion (Begriff. فالفكرة بهذا المعني علي حد قوله هي التعين المطلق[٣]. ولابد من إظهار الموضوع وبيانه في الفلسفة من حيث هذا التعين الخاص بالفكرة فالعلم - علي حد قول هيجل في نهاية المنطق - يخلص وقد احتوي علي فكرته Begriff عن نفسه علي نحو ماتكون الفكرة ذاتها Idee بالنسبة إلي الفكرة الخالصة Reine Idee وكان هيجل قد قال عن الفكرة البيجريف أنها العنصر الحر وأن حركتها ليست عبورا أو ظهورا في شيء آخر ولكنها تطور ولايتفق التحول إلا مع الفكرة لأن التغير وحده تطور. ومن الضروري أن نعد الطبيعة نسقا من الدرجات التي يتسلسل بعضها من بعض بالضرورة التي تنشيء أقرب حقيقة الي الحقيقة التي تنشأ عنها. والفكرة الجدلية التي تمسك بزمام هذه الدرجات النسقية هي مبدؤها الباطن في نفس الوقت (فقرة ٢٤٩ الموسوعة).

ومن هنا سمي هيجل الأفكار التي استخلصها واستنبطها في فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح أفكارا بمعني Begriff ويجري هنا استخدام المنطق الجدلي في أدق صورة. ويجري هيجل علي سنة استنباط الفكرة من غيرها كأن يستنبط فكرة المجتمع المدني من فكرة الأسرة وفكرة الدولة من فكرة المجتمع المدني. ومعني ذلك أن هيجل ينزع نحو إثبات أن الفكرة بكل دلالاتها في الفكرة الثانية المستنبطة تضم الفكرة في باطنها وتحتوي عليها بكل دلالاتها كما وردت في الفكرة الأولي التي أجري عليها الاستنباط. ويردد في كل مرة تأكيدات مستمرة بأن فلسفات الطبيعة والروح لا تستنبط إلا الكليات ولا تعمد بحال الي استنباط هذا "القطار"الجزئي أوحبات الذرة الجزئية. والكليات بدورها تصورات أو أفكار. ولهذا فمن الواضح أن استنباط هذا النبات أوذ اك الحيوان أو الأسرة أو الدولة هو استنباط للتصورات الخاصة بهذا كله وحدها. أي أنه استنباط للأفكار مادامت هذه الألفاظ لا تنطبق علي هذه الأشياء التي

تشير اليها فقط ولكن الي كل الأصناف التي تدخل فيها هذه الأشياء. وها هنا في فلسفة الطبيعة وفي فلسفة الروح يكون الوضع كما هو في المنطق وينحصر اهتمامنا في التصورات وتقتصر علي استنباط التصورات من غيرها(٤).

وهنا يطرأ علي الذهن اعتراض جلي مؤداه أن هذه الفلسفة إذن فلسفة تجريدات. وهي بحكم بقائها الدائم في إطار التجريدات تعجز تماما عن المساس بالأشياء وتقصر دون عالم الواقع ولا تنطبق علي مايحتويه العالم من الموجودات فهي إذن نسق فارغ من الأفكار الهائمة في الهواء.

ولكن هذا الاعتراض لايستمر طويلا. ولا تلبث أن نذكر القاريء بأن هيجل استطاع أن يحقق اكتشافا مذهلا في هذا الصدد. فقد ذهب الي أن الشيء الواحد يدرك علي أنه شيء وعلي أنه واحد في آن معا. ولاشك أنه من المستحيل إدراك "الواحد" القائم بمعزل عن الشيء الواحد. ولايقول هيجل هنا بوجود الوحدة بمعزل عما هي صفة لوحدته. ذلك أن الانفصال هنا منطقي وحسب أي أنه انفصال فكري خالص. ولاشك أن المقولة لاتقوم بذاتها ولايمكن أن تقوم بذاتها. فلابد أن يكون الكم كمية حديد أو قطن أو زبالة أو أي شيء. ولايمكن فصل كمية القطن من القطن فصلا حقيقيا في الواقع: ولكن يمكن تجريد الكم من القطن والحديد والزبالة ومن السهل فصل فكرة القطن من فكرة الكمية لأنهما فكرتان مختلفتان.

وبناء علي ذلك كله صار من الواضح أن المقولات - برغم تجريدها - حقيقية ولا توجد بمعزل عن الأشياء الحقيقة. والواقع أن الخطوة التي خطاها هيجل هنا أدت إلي نتائج كبيرة. ذلك أن وجود المقولات صار وجودا موضوعيا حقيقيا. واستحالت المقولات بهذا كله الي أشياء موضوعية قائمة بل وصارت حقيقتها تلك مستقلة عن أي عقول وعن أي ذهن جزئي. فالمقولات حقيقية ولكن

لا وجود لها. وأي شيء موجود كالمنضدة مثلا ينتهي في نهاية التحليل الي عدد من الكليات. بل إن وجود أي شيء يخلص في نهاية التحليل الي عدد من الكليات. فلايوجد في المنضدة مثلا أي شيء عدا الصلابة والحجم واللون والأبعاد الي آخره.. وكل هذه العناصر التي تتكون منها المنضدة عبارة عن كليات. ومن الواضح إذن أن إنكار هذه الكليات إنكار لموضوعية المنضدة ذاتها. بل والكليات هي أصدق مافي اليقين الحسي في نظر هيجل علي حد قوله في ظاهريات الفكر. ومهما تكن الكليات خالية من الوجود المستقل فهي برغم ذلك حقيقية(٥).

وكان يمكن أن يقع تشابه ضخم بين كل من أفلاطون وهيجل في هذا الصدد. فقد اعتمد هيجل في موضوعية المقولات علي نفس الأسباب التي دعت أفلاطون إلي تأكيد موضوعية الكليات بعامة. غير أن هيجل يؤمن بموضوعية الكليات **كحقيقة** لا كوجود قائم بذاته. ونوع الموضوعية الذي يعزي الي الكليات هو موضوعية الحقيقة لا موضوعية الوجود.

ولكن علينا أن نلاحظ الفارق بين الموضوعية في حالة كل من الكليات والمقولات وكليات المحسوس. فالكليات ذات وجود موضوعي بينما المقولات ذات وجود موضوعي مستقل وكليات المحسوس ذات وجود موضوعي معتمد علي سواه وغير قائم بذاته. وهذا هو مايقترحه ستيس ويحدد معالمه علي ضوء ما تخلل كتابات هيجل نفسها بدون أن يواجهها مواجهة مباشرة أو أن يعتمد ذكرها تلخيصا وإجمالا(٦).

فالمقولات هي الشروط المنطقية لكل تجربة ولكل وعي. وبالتالي فهي الشروط المنطقية لذلك الجانب من الوعي الذي يتألف من كليات المحسوس. وبرغم اعتراف هيجل الاكيد بأن العالم والتجربة أسبق من الكليات والمقولات

ويرغم أن هذه الحقيقة جزء أساسي من المذهب الهيجلي بحكم تسليمه المطلق بأن الأشياء الجزئية تسبق الوعي بالكليات. فالنظام المنطقي يستلزم أولوية المقولات. ويترتب علي هذا إمكان استنباط كليات المحسوس نفسها من المقولات كأن كليات المحسوس تترتب منطقيا أو تنشأ منطقيا عن تلك المقولات.

ويؤكد استيس أن هذا هو ماكان هيجل يفعله في فلسفة الطبيعة وإن لم يتبين هو شخصيا ذلك كله بوضوح تام في ذهنه. وكأنه كان مجرد لسياق طبيعي للفكر المذهبي الهيجلي في تفصيلاته وجزئياته بغير شعورمباشر بالحاجة الي الالحاح في بيان ذلك وتأكيده وإبرازه بصفة خاصة. ويني استيس علي هذا أن صدق هذا الرأي يؤدي الي الاعتراف بثلاثة أنواع متباينة من الوجود.

فالمقولات لها وجود مستقل وأولوية منطقية وهذه حقيقة. أما كليات المحسوس فلها وجود غير قائم بذاته. ولم تبلغ هذه الكليات درجة الوجود لأنها كليات لم تتحقق لها الفردية.وهذه هي مايطلق عليه اسم الدوام أو البقاء. وفي النهاية هناك أشياء فردية وهذه وحدها تتمتع بالوجود[٧].

وهذه الشروح التي يقدمها استيس صحيحة بغير شك ومتفقة اتفاقا كاملا مع كل الفروض التي يستلزمها السياق النسقي الخالص لفلسفة هيجل. غير أن المهم أصلا في هذه المشكلة هو أن تكتشف كيف كان هيجل يعمل كلياته ويتعامل بها فتؤدي بدورها الي استلزام الشيئية التي تتمثل فيها وترتبط بها هذه الكليات وهذه الطريقة الجدلية الهيجلية أصيلة ومرتبطة بجوهر فكرة وفلسفته. فهو يعتمد علي التعامل بالكليات المرتبطة بالكيان الشيء لكل الموجودات وبالوعي الذاتي لدي الأفراد والناس ويجر من وراء هذا كله الكون كله بما فيه.

فهو يستخدم الأفكار في كل منحي من المناحي ولكنه قيد هذه الأفكار بالأشياء التي تجسمها وتعكسها وتوحي بها فكان استنباطه للأفكار من الأفكار بمثابة استنباط للأشياء ذاتها. وسواء في أبواب الطبيعة أو في أبواب الروح يستخدم هيجل هذا الاكتشاف وينفذ الي كل الموجودات عن هذا الطريق. هذه الورقة البيضاء التي أسطر عليها هذه الكلمات ليست سوي عدد من الكليات كالبياض والتربيع والامتداد والملمس الخ.. ولايوجد في الصفحة التي أسجل عليها هذه الكلمات سوي بعض تلك الكليات. والتسليم بوجود أي شيء عدا هذا الكليات هو تسليم بوجود شيء غير معروف تماما خارج مجال الفكر ومداه. واستنباط كل الكليات إذن بمثابة استنباط الأشياء الموجودة وجودا فعليا في العالم. وأكد هيجل أن كل ماعدا الكليات وهم وأن الكليات التي تتكون منها الأشياء هي كل شيء وسواها مما يفترض وجوده وراءها هو زعم باطل عار من أي حقيقة.

فليس في النسق الهيجلي شيء آخر عدا استنباط الأفكار من الأفكار وليس في نسق هيجل أي شيء يوحي باستنباط الأشياء من الأفكار. وكأنه يعني أن استنباط الأفكار من الأفكار في حد ذاته كاف لاستحداث الأشياء من وراء الأفكار. وليس في الانتقال من أي فكرة الي فكرة أخري عبورما، بل ينطوي الإنتقال من الأفكار إلي الأفكار علي تطور وحسب. فالمنطق يهتم بالأفكار. وذلك أيضاً ماتفعله فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح. من الأمور المشروعة في فلسفة هيجل اعتبار الطبيعة استمرار ومواصلة للمنطق برغم كونهما متعارضين ومتقابلين كقسمين من أقسام هذه الفلسفة.

ولعل هذا كله يفسر موقفي في كتابي عن "هيجل" حين ابتعدت عن المدرسية في عرض الموضوعات جعلت أقسام الفلسفة الهيجلية.. علم المنطق وفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح تتتابع كأرضية عامة للمنظور الهيجلي المتطور

من قسم لآخر مع تفسيرنا الجديد ومع التبويب غير المقترن بالفواصل الحاسمة بين فرع وآخر. فعرضت أولا منطق هيجل ثم لم ألبث أن عرجت علي فلسفة الطبيعة في الفصل السابع أي بعد كتابه ثلاثة فصول عن المنطق. وبعد هذا تقدمنا نحو فلسفة الروح ابتداء من الفصل التاسع حتي آخر الكتاب. وهكذا وفينا أقسام الفلسفة الهيجلية بدون افتعال وتجديد لتقسيم العلوم الفلسفية عنده.

ولكن المهم هنا أن نعيد تأكيد ماسبق أن قررناه من أنه لايمكن استنباط الأشياء من الأفكار ولايمكن أن تتولد الأشياء من الأفكار أو تكون الأفكار علة وجود الأشياء. لقد حذرنا من مثل هذا الضرب من ضروب التفسير ونكرر مالفتنا اليه النظر من قبل من أن الأفكار نفسها تلتحم بالأشياء التحاما وتتجمع فتتجسد بمجموعها الأشياء التي تنطوي عليها وتطويها. فاذا ساقت الأفكار إلي الأشياء فإنها تسوق اليها ضمناً ولا تقوم مقام العلة للمعلول.

وعلي أكثر تقدير يمكن القول بأن المنطق الهيجلي ينطلق ابتداء من الهوية بين الفكر والشيء موضوع الفكر(٨). ولهذا لاينبغي أن نفهم الانتقال من الفكر (المنطق) الي الطبيعة أو أن ندرك تجسد الفكر (المنطق) في الطبيعة بمعني أن الفكر المجرد يستطيع أن يوجد أو أن يتسبب في وجود الأشياء بل ينبغي أن نفهمه علي أنه تطور للفكر وموضوعه بالصورة التي تظهر كل مايترتب علي هذا التطور. ولاينبغي النظر الي الطبيعة بوصفها شيئا مبتدعا أو مستحدثا عن طريق المنطق لأن الفكر هو نفسه موضوعه أي هو نفسه الأشياء الطبيعية التي تعرض له. والطبيعة موجودة وجودا مضمرا منذ البداية في كتاب هيجل عن موسوعة العلوم الفلسفية. وهو كتاب يحتل مكانه خاصة بين كتبه لأنه يصور آخر مراحله الفكرية وآخر تطورات نظراته وآرائه.

ويعد هذا الكتاب من أكثر كتبه طموحا لأنه قرر فيه أن يجعل الفكر يسعي للتعادل مع شمول الواقع الحقيقي بحيث حرص فيه علي إلحاق الطبيعة بالفكرة ووضعها بداخلها.

وجاء الحل النهائي من جانب التفاؤل التاريخي الذي حل عقده الإنحصار العقلاني في فلسفته. فكان هذا التفاؤل أساسا لما عرف باسم المعقولية الكلية للوجود التي تعالج كل شكل من أشكال الوجود كشكل من أشكال العقل. وتحقق الانتقال من علم المنطق الي فلسفة الطبيعة ومن فلسفة الطبيعة الي فلسفة الروح علي أساس انبثاق قوانين الطبيعة من البناء العقلي للوجود وتواصلها في قوانين العقل.

ولكن لماذا يأتي الحل إذن من جانب التاريخ؟ وذلك بسيط وهو أن التاريخ يمثل الحقيقة في دور التكوين أي يمثل النضال من أجل التوافق مع قوي الإنسان المتطورة. وليس الصدق من جانبه صفة من صفات الفكر أو تقديرا يخلع علي القضايا والأحكام فقط. بل هو بالفعل صفة تعزي الي الحقيقة العملية ذاتها. فالحدث أيضا يعد صحيحا إذا كان يوفي بالإمكانيات الموضوعية.

والصدق هنا قرين الفكرة بمعني البيجريف.

فالفكرة (البيجريف) لها استعمال مزدوج. فهي تستوعب الطبيعة أو جوهر المضمون وتمثل أصدق فكرة عنها. ولكنها تشير في نفس الوقت الي التحقق الفعلي لتلك الطبيعة أوذلك الجوهر في الوجود العيني.

ولايعني هيجل أن ثمة علاقة صوفية هوية بين الفكر والحقيقة ولكنه يؤكد أن الفكرة الصحيحة تمثل الحقيقة إذا ارتفعت هذه الحقيقة في تطورها إلي مرحلة الإتفاق والصدق. ولذلك يدعم هذه الفكرة بالجانب العملي عن طريق

التاريخ ممثلا في المعقولية الكلية للوجود وهو الجانب المقابل للجانب الأسبق. وتستمد هذه المعقولية الكلية للوجود وصوره من مباديء الفكر وصوره مبادئ الحقيقة وصورها بحيث تكون قوانين المنطق مستخرجة من القوانين التي تحكم حركة الحقيقة نفسها. وعلي ذلك فكلما تقدمت حركة الحقيقة استكمل العقل كيانه وقوانينه. أو بعبارة أخري تختم الهيجلية فلسفتها بإعلان التاريخ بوصفه المتمم لحقيقة العقل. وهكذا يأتي التاريخ مكملا لحقيقة العقل ويحتل الدرجة الأعلي في فلسفة هيجل.

هوامش الفصل

(١) عبد الرحمن بدوي: **شيلنج** ص ١٠١ وسوف يرد فيما بعد معني هذه الفكرة.

(٢) المرجع السابق ص ٩٨.

(٣) يلاحظ أننا نستخدم لفظة الفكرة استعمالين مختلفين ولابد أن نلاحظ المعني المقصود من سياقها في كل مرة لعدم وفرة ألفاظ فلسفية عربية لهذه الاستعمالات المختلفة الدقيقة، الاستعمال الأول Idee والثاني Begriff.

(4) Stace (W.T.) ***Hegel*** p. 299.

(5) Hegel: ***Phenomenologie del'esprit*** - trad, Francaise Vol. P. 84.

(6) stace: ***Hegel*** p. 71.

(7) Ibid.

(8)Hyppolite (Jean): ***Logique et Existence*** P.3.

الفصل الثالث
أصالة هيجل الفلسفية

الفصل الثالث
أصالة هيجل الفلسفية

ينظر المؤرخون عادة إلي المثالية الألمانية ممثلة في كل من كانط وفيشته وشيلنج وهيجل علي أنها نظرية الثورة الفرنسية. ولا يعني هذا سوي شيئين أولهما أن هؤلاء الفلاسفة رغم اشفاقهم من الإرهاب رحبوا بالثورة الفرنسية ودعوا إلي عهد جديد وتحمسوا لتنظيم الدولة والمجتمع علي أساس عقلي من أجل حماية حريات الفرد ومصالحه. وثانيهما أن-هيجل يوضع عادة (وهذا بمحض إقراره هو نفسه) بجانب كل من فيشته وشيلنج في مصاف الكانطيين المتأخرين والمثاليين الألمان وأن فكره يتقدم في معظمه ابتداء من فيشته وشيلنج بوصفه وريثهم ومواصل فكرهم.

ولهذا فلعله يكون ذا فائدة محققة أن نتقدم ابتداء من النقد الكانطي نفسه للتعرف علي أقرب الأفكار التي سبقت ظهور النسق الهيجلي. لقد انتهي النقد الكانطي إلي مايشبه النسبية المعرفية في باب نظرية المعرفة. **والنسبية المعرفية تؤكد أن الوجود لايعرف إلا في أحواله ومظاهره ولا تعرف الأشياء نفسها بل تعرف العلاقات فيما بينها.** ومادمنا لانملك حدسا ذهنيا فمعارفنا كلها لايمكن الإعتماد عليها فيما يتعلق بالمطلق لأنها قاصرة علي المعتقدات التي نتمسك بها.

وانتهي كانط ايضا إلي قصر النقد الفلسفي علي دراسة طاقات العقل البشري وقدراته إزاء كل مايطمع في معرفته. وبهذا الأسلوب النقدي اعتقد أنه يمكنه أن يمهد للميتافيزيقا الحقيقية كعلم. ولزم بذلك أن ينحي جانبا كل نزعـــة تزعـم لنفسها بلوغ الشئ في ذاته أو مالاتحيط به حواسنا ومدركاتنا عن طريق التوسع والارتفاع بإجراءاتنا ووسائلنا العادية التي تستخدمها في الإحاطة بالظواهر وحدها. ويعيب كانط علي الفلسفات التوكيدية السابقة أنها

خلطت بين مناهج وأساليب التعرف علي الحقائق وأستخدمت مناهج وأساليب مجال الحس في المعرفة التي لا تبلغها هذه المناهج والأساليب ولم تتهيأ للنفاذ إليها وادراكها. ولأول مرة صارت الميتافيزيقا مشكلة حقيقية بناء علي هذا النقد الجديد. وأصبح الحرص علي تأسيسها من جديد دافعا ضروريا ودورا أصيلا يتحدان من داخل العقل الإنساني نفسه.

ولهذا فقد عمد الكانطيون المتأخرون إلي تأسيس توكيدية جديدة أكثر أصالة من تلك النزعات التي رفضها كانط، فأنشأوا المذاهب الميتافيزيقية والأنساق الفلسفية الأكثر صلابة بحيث لاتكون عودا إلي الوراء وبحيث تتخطي كل الصعوبات التي وضعتها فلسفة كانط. وتحرص هذه الأنساق الفلسفية علي تجاوز الكانطية مع ادخالها ضمن كيانها المتكامل والاحتفاظ بكل المكاسب ذات القيمة التي حققتها وتحاشي الوقوع في أخطاء النزعة التوكيدية القديمة البالية المتآكلة التي أصابها التسوس.

ونذكر أنفسنا عابرين بالنقاط الأساسية التي ينبني عليها مذهب كانط. فهو تميز داخل إطار الفكر بين.

١- أولا الحساسية التي تتلقي خلال اشكال الزمان والمكان الاحساسات الصادرة عن فعل الحقائق المستقلة علي فكرنا. أما الشيء في ذاته أو النومين فلا يمكن أن يعرف في رأيه.

٢- ثانيا الفهم الذي يركب مواد الحدس الحسي باستخدام المقولات (مثل فكرة السببية) المقيدة بمباديء الفهم الخالص (مثل مبدأ السببية).

٣- ثالثا العقل وهو ملكة التركيب العالية التي تعتمد علي مباديء الفهم وتقوم عادة ببناء الأفكار الترنستدنتالية. أي أنها تتخطي حدود التجربة لكي تبلغ المطلق (مثل الله السبب الأول أو علة العلل).

ونلاحظ مبدئيا أن هيجل يحتفظ بالتمييز بين الفهم والعقل علي هذا النحو ولكن بمعني مختلف جدا. فكانط يري أن الفهم إذا لزم عالم الظواهر استطاع أن ينشيء علما ذا قيمة إعتمادا علي قدرته التركيبية. أما العقل فيفشل بالتأكيد في كل الجهود التي يبذلها لإقامة الميتافيزيقا. أما عند هيجل فكل المعارف التي يحصل عليها الفهم من نوع رخيص منحط وتلك هي المعارف التي تتجمع لدي العالم الذي لم يحظ بنصيب كاف من الفلسفة أو لدي أصحاب الأساليب الميتافيزيقة القديمة. أما العقل فعلي العكس من ذلك يوصلنا الي أعلي المعرفة وأرفعها ويمكننا من بلوغ المطلق. وبطبيعة الحال يتوقف هذا علي المعني الذي يعطيه هيجل للعقل وعلي المعني الذي يخص به المطلق.

فالمطلق عند هيجل نسق من المقولات أو الأفكار. وهو يري المطلق فكرا. والوجود نفسه ومقولاته الدنيا الخاصة به بالإضافة الي مقولات المنطق بعامة هي بمثابة تعريفات للمطلق. فالمقولات هي التعريفات الخاصة بالمطلق. ولافرق بين أن نقول المقولات هي المطلق أو أن نقول المقولات هي تعريفات المطلق[١].

أما العقل فهو القدرة علي التفكير المجرد وعلي التحرك الحر بين الأفكار مع استبعاد الصور الحسية وعدم النظر إليها وبوصفه أفكارا مجردة. وإذا كان الفكر يقوم في إطار الفهم بعزل أوجه الأشياء المختلفة ويضع لنفسه مبدأ النظر إما الي هذا أو إلي ذاك أو إلي ماهو قائم، فإنه يقوم في إطار العقل ببلوغ الأشياء في شمولها أي من وجهة نظر أرفع تطل علي كل الاختلافات التي يتوقف عندها الفهم. فالعقل يلم بما هو حقيقي ويحيط به مع إدراكه بوصفه هذا الشيء وذاك دفعة واحدة. ويضرب هيجل مثلا لذلك بالشيء الذي يتحرك لالأنه يكون وفي وقت آخر في وقت آخر هناك ولكن لسبب واحد وهو أنه يكون هنا ولا هنا في نفس اللحظة بعينها أو لأنه يكون في آن واحد في نفس المكانين[٢].

ولا ينبغي أن يخيفنا هنا قياس علمية الشيء أو عدم علميته وفقا للتقديرات الوضعية أو التجريبية التي تستلزم وقوع الشيء داخل حدود التجربة. فالمعول دائما في مثل هذه المسائل علي طبيعة المضمون نفسه وما توحيه من العلمية أو عدم العلمية مادام تأمل ذلك المضمون هو الذي يفرض ويخلق تعيينه الخاص به هو نفسه(٣).

فالفهم يحدد التعيينات ويثبتها. ولكن العقل سلبي وجدلي لأنه يفضل التعيينات ويلغيها من الفهم. وهو إيجابي لأنه يخلق العام ويدرك الجزئي بداخلها وكما أن الفهم يدرك منفصلا عن العقل بعامة، يدرك العقل الجدلي عادة منفصلا عن العقل الوضعي. غير أن العقل فكر وفقا للصدق الخاص به. والفكر أرفع وأسمي من العقل والفهم علي السواء. أنه مزيج من الأثنين معا. فهو السلب أي أنه هو ماينشيء الكيف الخاص بكل من العقل الجدلي والفهم. وعندما يقوم الفكر بنفي الشيء البسيط يعمد في نفس الوقت إلي وضع مايميزه من الفهم وبمجرد حذف هذا الاختلاف المميز له يصبح جدليا. ولايكتفي بالدور السلبي الخاص بهذه النتيجة ويثبت كيانه أيضا بطريقة إيجابية بإعادة تكوين الشيء البسيط - الذي بدأ بنفيه - بصورة أعم كشيء عيني في ذاته. ولايبقي الجزئي المعطي ثانويا هنا لأن الجزئي نفسه هو الذي عثر بذلك سلفا علي تعيينه خلال تلك الحركة الروحية المجملة هنا وتمثل هذه الحركة التطور الباطن الخاص بالتصور. وهي التي تنشيء منهج المعرفة المطلقة والروح الباطن للمضمون نفسه.

وهذا نفسه في نظر هيجل هو الطريق الي جعل الفلسفة علماً موضوعياً(٤).

وهكذا نري أن العقل أصيل وذو دور رئيسي في فلسفة هيجل. والتفكير الفلسفي لايفترض أي شيء وراءه. والعقل هو مايشغل التاريخ أو هو مايعتني

به التاريخ. العقل هو الموضوع الأوحد للتاريخ. والتاريخ هو المجال الأوحد الذي تجري فيه تطورات العقل وخطواته نحو التحقق العيني. فالتاريخ كما قلنا من قبل متمم للعقل وحقائقه.

والفهم يفصل ويخلق التعارض في كل الشيء. والعقل يوحد بين مايفصله الفهم ويضع فيه التعارض في شمول عيني. فمن شأن العقل أن يحل الاضداد في تركيبة أعلي. ومن شأنه أن يرد الاختلافات الي الهوية. وليست هذه الهوية شيئا مجردا بحال من الأحوال. بل هي الهوية العينية التي تحتوي علي الفوارق الداخلية وتضعها وضعا وتنميها في ذاتها. وتلك هي ماهية الجدل علي نحو مافهمه هيجل وصوره. فموضوع الفكر الذي تواجهه يوجد هنا بوصفه أحد الأوجه الأكثر مباشرة أولا وقبل كل شيء ثم يظهر بحركة قلب مفاجئة علي نحو آخر ويوجه آخر ضد الوجه الأول وفي النهاية يدرك موضوع الفكر كهوية عينية لكل هذه الأوجه المتقابلة. ويقدم كل شيء علي ذلك النحو في الأشياء وفي الفكر عن طريق المتناقضات التي تحل نفسها في كل مرة في مركبات الموضوع ونقيضه حيث تنبثق تناقضات جديدة.

هذه الحركة الجدلية حركة نمو تعبر بالكائن من حالة فقر وتجريد نسبي الي حالة أكثر غني وأكثر عينية.

وهكذا يعمل العقل باستمرار علي النهوض بالإنسان وعلي تحويله الي كيان عيني كامل. وتظهر حياة العقل في صورة صراع انساني متصل من أجل استيعاب كل ماهو موجود ومن أجل الإحاطة به وإحالته الي شيء يتفق مع الصدق. ويحدث هذا الاستيفاء والتحقق الأسمي كعملية في العالم الزماني والمكاني ويمثل في آخر الأمر تاريخ البشرية بأكملها. والروح لا تعني سوي شيء واحد هو العقل منظورا اليه كتاريخ. فالروح تشير إلي العالم التاريخي في علاقته بالتقدم العقلي للانسانية. وليس التاريخ هنا مجموع الأحداث

والوقائع التي تجري علي الأرض ولكنه النضال اللانهائي لتهيئة العالم للتوافق والتكيف مع كل الإمكانيات والقدرات الإنسانية النامية ولهذا كان التاريخ هو العنصر الرئيسي في الفكر الهيجلي لأن "التاريخ إذا فهم وأحيط به إحاطة صحيحة حطم كل الهيكل المثالي أو الإطار المثالي المفروض علي هذه الفلسفة"(٥). وهذا في الواقع هو جوهر هذه المثالية الهيجلية لأنها مثالية موضوعية أو فلسفة حريصة علي الارتباط بالواقع الحقيقي. ولاشيء يرد للهيجلية حقيقتها سوي التاريخ لأنه هو نفسه صورة الحركة الشمولية التي يقوم بها الوعي الذاتي لدي الأفراد والجماعات من أجل تحقيق التقدم.

وسبق أن شرحنا في الفصل السابق كيف يكون التاريخ صورة لمباديء الحقيقة التي تنعكس في شكل مباديء للفكر وصور خاصة به وفقا لنظرية المعقولية الكلية للوجود. وهذه النظرية علي عكس مايتصوره الكثيرون هي الأساس الذي يهدم كل مثالية هيجلية ويحيلها الي موضوعية ويحدد طابعها الأولي والنهائي ويكشف عن جوهرها ومكنون حقيقتها.

المهم إذن حسب نقطة البداية في هذا الموضوع أن الفهم يفصل بين الأشياء ويخلق بينها التعارض في حين يوحد العقل بينها في شمول عيني. فالعقل يحل التعارض في تركيبة أعلي ويفض التناقضات في صورة مركب موضوع ونقيضه ويخلق الهوية في الاختلافات أو يرد الاختلافات الي الهوية وليست هذه الهوية مجردة وليست خالية من المضمون ولكنها هوية عينية تحتوي علي اختلافاتها ومفارقاتها الداخلية التي تضعها وتنميها في ذاتها. وهذا هو جوهر الجدل علي نحو مافهمه هيجل.

وفي الجدل تولد كل فكرة نفيها الخاص بها الذي يدفع بها الي التحول الي فكرة جديدة تنفي نفسها بنفسها بدورها فليست الفكرتان - الأولي والثانية - سوي لحظتين أو وجهين من أوجه الفكرة الثالثة التي تحتوي علي الفكرتين

الأولتين وتصعد الي رفعهما نحو وحدة عليا.

وهكذا يتحقق التقدم الجدلي المقام علي عجلة يطلق عليها هيجل اسم النفي فالنفي هو نقيض الموضوع الذي ينبع منه التناقض. ويحذف هذا التناقض بواسطة نفي النفي عندما يتم امتصاصه في شمول أعلي.

ويعبر عن هذه الحركة الجدلية عادة بقولنا: الموضوع ونقيض الموضوع ومركب الموضوع ونقيضه.

والواقع أن هذه الألفاظ الثلاثية استخدمها هيجل نفسه نادرا جدا وإن كانت قد وردت كثيرا لدي كانط ولدي فيشته. أما هيجل فيشير الي هذا الثالوث بأفعال ألمانية ذات تعبير قوي عن هذه الحقيقة مثل القلب umschlagen والرفع aufheben وهو يدل علي الحذف والحفظ والاعلاء أو الرفع في آن معا.

ونشأ عن كل هذه الأساليب الذهنية المستحدثة في التفكير تعدد وجهة النظر في هيجل واختلاف الرأي عنه في كل ناحية من النواحي فالكثيرون يرون في فلسفته كما فعل فيكتور كوزان "كتلة كثيفة مضغوطة من التجريدات". لكن الواقع بخلاف ذلك لأنه فلسفته تعد فلسفة عينية بكل معاني الكلمة. وعينية هنا لا تشير الي المعني العادي الذي يتعلق بالمعطي المباشر للمعرفة الحسية وإنما تشير الي المعني الأصيل الاشتقاقي للكلمة وهو مايزيد ويزداد مع نمو مجموع الأجزاء كالنباتات النامي. والعيني عند هيجل هو الشمول المبني علي الجدل ابتداء من أوجهه ولحظاته. غير أنه من الضروري أن تكون هذه اللحظات مجردة أولا أي مقتطعة ومستمدة من المعطيات المباشرة المهوشة حيث يقوم الفهم بدوره الأولي.

والواقع أن فلسفة هيجل تشق طريقا من الواقع العيني ولكنها تبدأ بالموقف المثالي الأصيل الذي يغطي علي هذه العينية ويجعل من العسير

إدراك جوهر الهيجلية ويعمي عن كل جوانبها الحقيقية ذات الوزن والتأثير علي اتجاهاتها والخطأ في متابعة الفكر الهيجلي تؤدي الي عدم إدراك كنه هذه الفلسفة ويبقينا في متاهات لاحصر لها.

فهو يبدأ فعلا بسؤال شغل الفيلسوف كانط من قبله. ذلك السؤال هو: ماهو التوافق بين العقل والعالم الخارجي؟ وكيف يفهم الشخص من عداه؟

وأحس هيجل كما أحس كانط من قبل بأنه من الضروري أن تقوم وحدة عميقة بين العارف وموضوع المعرفة وأن المعرفة ذاتها مستحيلة بغير هذه الوحدة.

ورأي هيجل أن هذه الوحدة هي وحدة الأضداد، ويكمن سر قوة فلسفة هيجل ومنهجه في الإلحاح المستمر علي أن مثل هذه الأضداد يجب أن يتحد في كل خطوة خلال التقدم الإنساني.

وتأتي الجدة هنا في الفكر الهيجلي من ثلاثة جوانب أولها أن لفظة الوحدة ومضايفاتها: "الهوية" و"الشمول" تأخذ معني مستحدثا ذات أهمية معينة في فلسفة هيجل وهو أنها تقيم الطابع الجوهري الخاص بمفهومات المطلق. وتلك المفهومات هي التي ميزت الفلاسفة الكانطيين المتأخرين تمييزا إصيلا من كانط وجعلتهم في موضع متعارض مع فلسفته.

وثاني هذه الجوانب هو تطبيق الجدل نفسه علي الحقائق العينية في الحياة، فلا ينطبق الجدل علي أفكارنا فقط من أجل تيسير درجة أرفع من الفهم وإنما يمتد الي الحياة نفسها. فكل عملية من عمليات الحياة تستدعي نقيضها وتتقدم الحياة عن طريق أهم خطواتها بواسطة التركيب بين هذين الاثنين لتحقيق صورة أرفع منهما معا. فالحياة ليست مجرد الوجود كما أن الموت ليس مجرد اللاوجود أو العدم. فالخطوة الأساسية في التقدم هي التركيبة من الأثنين أي الصيرورة.

ويعطي هيجل هنا مثلا ممتعا متعلقا بصور النباتات. وهو مثل يوضح موقف هيجل الذي ثبت لأول مرة بصورته هذه في تاريخ الفكر لأنه نظر الي التقدم سواء في تاريخ الإنسان أو في تطور الحياة كتتابع متصل لخطوات ثورية أو للحظات من الانبثاق والطفرة والتحول. ويقول هيجل في هذا المثل أن البرعم يختفي عند تفتح الزهرة وكأن الزهرة قضت علي البرعم وأزالته وكذلك إذا جاءت الثمرة قضت علي الزهرة كصورة لوجود النبات لأن الثمرة تظهر بمظهر الطبيعة الحقيقية للنبات في موضع الزهرة. وليست هذه المراحل مختلفة بعضها عن البعض الآخر وحسب متميزة عنها، بل يقوم كل منها بعزل غيره وإسقاطه كأنها كلها لايتفق بعضها مع بعض. ولكن النشاط الحيوي الذي لاينتهي في طبيعتها الكامنة فيها كلها يجعلها في نفس الوقت بمثابة أوجه الوحدة العضوية ولحظاتها حيث لا يناقض كل منها الآخر وحسب بل يكون كل منها بالضرورة كالآخر، وتعد هذه الضرورة المتعادلة لكل اللحظات من أولها حياة الكل الموحد.

أما الجانب الثالث المهم المستحدث في فلسفة هيجل فهو التفكير العقلانيّ ويضع هيجل هذه العقلانية في أكبر صورة من صور التطرف والأصالة معا وهي فلسفة المعقولية الكلية للوجود (Panlogismus). ومن شأن هذا المذهب أن يجعل من العقل جوهر الوجود. وقد ابتدع هذه اللفظة مؤرخ الفلسفة الألماني المشهور يوهانس أدوارد اردمان (١٨٠٥-١٨٩٢) في كتابه عن "تاريخ الفلسفة الجديدة"(٦) الذي صدر في ثلاثة أجزاء بين سنتي ١٨٣٤ (أي بعد وفاة هيجل بثلاث سنوات) و١٨٥٣. وقد اشتهر اردمان باعطاء أسماء للمذاهب الفلسفية بحيث تحدد أبرز خصائصها وتفصح عن طابعها الأصيل وهو الذي أوجد لفظة النفسانية واطلقها علي المذاهب التي تقحم علي النفس في تفسير أولياتها ومبادئها. وقد أطلق اسم العقلانية الكلية للوجود أو "البانلو

جيزموس" علي هذه النقطة الجوهرية في مذهب هيجل الخاصة بالنظر الي كل ماهو حقيقي بوصفه ذهنيا بشكل كامل ويمكن إقامته عن طريق العقل وفقا لقوانينه. وبطبيعة الحال لم يقل هيجل نفسه هذا الاسم ولكنه تعريف مذهبي لحقيقة موقفه الفلسفي العقلاني. ومن المعروف أن بيرتيلوه R Berthelot قد اعترض علي هذه التسمية(٧) واعترض هايرينج Th. Haering في كتابه عن "هيجل: ما أراده وما أنجزه" (سنة ١٩٢٩) علي فكرة المعقولية الكلية للوجود قال أن منشأها عبارة هيجل المشهورة,was vernunftig ist das ist wirklich und was wirklich ist, das ist vernunftig التي بنوا عليها اتهاماتهم لهيجل بهذه المعقولية الكلية للوجود. والواقع أن الذين أيدوا هذا المذهب عند هيجل نسوا أنه أخذ نفس هذه الغلطة علي بارديلي Bardili. وكانت هذه العبارة ذاتها سببا في الهجوم علي هيجل. ورد هيجل علي هذا الهجوم الذي تسببت فيه هذه العبارة مدافعا عن نفسه. وفي رأي هايرنيج أن "حقيقي" تعني هنا "فعالا ومتينا وثابتا". أما المعقول فهو القانون الحيوي العميق الذي تتأكد به كل حقيقة. ولايبقي ماهو غير حقيقي وإنما يختفي ويزول. ويكون معني العبارة علي أساس هذا التفسير ليس كما يقال: ماهو معقول حقيقي وماهو حقيقي. بل يكون معناها: المعقول ذو فاعلية وذو الفاعلية معقول.

أما فونت Wundt فقد رأي في مذهب "البانلو جيزموس" أو المعقولية الكلية للوجود تقدما محققا بالنسبة الي كل الفلسفات العقلانية السابقة فالمعقولية الكلية للوجود لاتكتفي بالفكرة التي تحمل نفسها بنفسها فتستلزم بنفسها موضوعها وأساسها الجوهري وتعمد الي البحث عن فكرة تحرك نفسها بنفسها أي تصدر عنها كل الأفكار الأخري بحكم ضرورة النمو الجدلي الكامنة فيها. وتعين هذه الحركة الذاتية للفكرة علي تخطي كل مافي المطلق من علو، وهو العلو الذي سيطر علي كل الأشكال العقلانية السابقة. وليس عالم المظاهر

عند هيجل سوي تطور الموجود نفسه بكل الملأ الخاص بمضمونه العيني. وهكذا تؤدي المعقولية الكلية للوجود ذات البداية المنهجية الميتافيزيقية إلي مذهب تجريبي بحكم مضمونها الفعلي.

وأعان الجدل الهيجلي هنا علي تحطيم هذا التمييز بين العارف وموضوع المعرفة. فأنكر هيجل الوجود في ذاته أو النومينا الكانطية. وأصبح "لاحقيقة إلا مانعرفه". ونوجد نحن أنفسنا بفضل مانعرفه عن العالم الخارجي كما أن العالم الخارجي موجود فقط بحكم معرفتنا له. فالحقيقي معقول والمعقول حقيقي، وتوجد الأشياء فقط بحكم معرفة العقل لها تماما كان العقل لايوجد إلا بالتفكير.

وأدت المعقولية الكلية للوجود الي إسباغ طابع خاص علي كل التصورات الأساسية في فلسفته. فهي لا تعني إطلاقاً مجرد التصورات علي نحو ماهو الحال في المنطق الصوري وإنما تعني كذلك كل الأشكال والأحوال الخاصة بالوجود الذي يستوعبه ويحيط به الفكر. لذلك تمثل الفكرة الصحيحة الحقيقية ذاتها إذا بلغت هذه الحقيقة في تطورها مرحلة التوافق مع الصدق. ولهذا فالحقيقة الصادقة أيضا بمثابة فكرة صحيحة. وتستمد المعقولية الكلية للوجود كل مباديء الفكر وأشكاله وصوره من مباديء الحقيقة ذاتها وأشكالها وصورها. ولايعدو الشكل المنطقي "للحكم" أن يكون تعبيرا عن حدث جار في الحقيقة.

ويضرب هيجل هنا مثله المشهور عن الحكم: "هذا الرجل عبد" فهو يري أن هذا الحكم يعني أن الرجل (وهو هنا موضوع الحكم) قد استعبد أو صار عبداً (وهو هنا المحمول في الحكم)، ولكن رغم أنه "عبد" فهو لايزال انسانا جوهر وجوده الحرية التي تناقض الوصف المحمول عليه. وبذلك فإن الحكم لايطلق

المحمول علي موضوع مستقر ثابت وإنما يشير الي عملية فعلية خاصة بالموضوع تستحيل الي غير ماهي عليه أو ماهو منصوص عليه. ولذلك فالموضوع هو العملية التي يصير بها محمولاً والتي يتناقض بها معه. ومن هنا تظهر الحقيقة بصورتها الديناميكية الخالية من المجردات البحته وتتحلل عملية الصيرورة في الموضوع الي العديد من العلاقات المتعارضة. وتتمثل الإشارة إلي الواقعة في انتقال التصورات المنطقية عند هيجل من شكل لآخر. **وذلك أن حركة التصورات المنطقية في انتقالها من شكل لآخر هي صدي لواقعة في الحقيقة هي واقعة الصيرورة. ويستحيل تعيين أي شكل جزئي إلا عن طريق الشمول الذي يضم العلاقات المتعارضة التي يوجد فيها ذلك الشكل.**

ويؤكد هيجل هذا المعني مشيرا الي أن الوعي الذاتيla conscience de soi يتلقي مضمونه من الشي موضوع الرغبة فيتشكل بشكله ويحتوي علي وجوده فاذا تعلقت الرغبة بشيء من الأشياء حمل الوعي الذاتي طابع الموجود الطبيعي واصطبغ بالصبغة الشيئية. ولكن هذا معارض للوعي الذاتي الذي يمثل النفي بالنسبة الي الوجود الشيء. ولكي يحافظ الوعي الذاتي علي كيانه كان عليه أن يأخذ وضعه كعملية إعدام. وينبغي لذلك أن يؤكد وجوده كرغبة في الرغبة أو كفراغ يتطلع إلي ذاته أو كفراغ يرغب ذاته.

والأنا لا تظهر لنفسها أمام نفسها إلا بمقدار مايحدها الغير. ولذلك تفرض هذه المشكلة نفسها علي كل وعي ذاتي علي حدة لكي يخرج عن عزلته ولكي يعرف نفسه للغير. ويؤدي هذا إلي الصراع بين الأثنين.

الأنا لاتظهر لنفسها الا بمقدار مايتحدد وجودها عن طريق الغير وبالمثل لايدرك الغير ذاته في الأنا الخاصة به الا بمقدار مايستبعدني أنا نفسي في الأنا الخاصة بي. ولايوجد منذ البداية كثرة فيما يتعلق بالذوات التي يعزلها العدم. ولكن يوجد تعدد حقيقي أي تعرف كل ماهو "وعي ذاتي" (هيجل يطلق

علي كل إنسان أسم "الوعي الذاتي" وبالتالي فالناس هم "أوعي ذاتية" أو تتعرف "الأواعي الذاتية" المنفصلة علي نفسها بوصفها متداخلة فيما بين بعضها البعض بفضل رابطة النفي الباطن الذي يؤسس العلاقات بينها ويوجد روابط بينها. وتفرض مشكلة تجاوز الانعزال نفسها علي كل "وعي ذاتي" كما تفرض مشكلة تعريف كل واحدة منها بالآخر نفسها ايضا علي كل منها. ويؤدي هذا إلي خلق نوع من الصراع المميت بين كل من الوعيين الذاتيين المنفصلين المتقابلين. فمن ناحية تسعي الأنا لفرض نفسها علي الآخر كموضوع لرغبته بالنسبة اليها. ومن ناحية أخري سيسعي الآخر نفسه ايضا بحكم كونه إنسانا الي فرض نفسه علي أول "أنا" كموضوع لرغبته، وتقف الرغبتان المريدتان لدي كل من القوتين إحداهما في صدام ضد الأخري. ولايزول هذا الصدام إلا باختفاء أحد الخصمين الحاضرين. ولكن موت أحد الخصمين يهدم الوعي الذاتي. فبمجرد انعدام أحد الطرفين يصير الآخر معزولا ويجد نفسه وحيدا لعدم وجود الآخر الذي يتعرف عليه ولأن اليقين الذي يجعله يواصل وجوده كانسان يصبح ذاتيا محضا.

ولاسبيل إذن أمام عدم وجود إمكانية غياب أحد الطرفين إلا أن يعترف الآخر فعلا "بالأنا" بوصفها قيمته وذلك هو وضع العلاقة بين السيد والعبد التي أشرنا إليها كذلك. والسيد هو الذي نجح من بين الأثنين علي فرض قيمته علي الآخر. وبالتالي هو الذي نجح في فرض الاعتراف به كوعي ذاتي ولكن العبد هو الذي يرتفع الي مستوي الوجود الإنساني الحقيقي. فقد استشعر العبد في الصراع الذي انهزم فيه الخوف من الموت. ودفعه هذا القلق الميت إلي إثبات أن عالم الأشياء الذي لم يشأ أن يرتفع فوق مستواه لايتصف بالثبات والتوافق المطلق الذي كان يعتقده من قبل. ويكشف له إمكان الموت عن إمكانية اختفاء العالم الطبيعي من حوله. وهكذا يتعرض شمول المعطي للنفي الاساسي متخليا عن تضامنه مع العبد. ولكن من هذا الثقب الصغير الذي

ينفتح علي أثر هذا الرفض يتيسر النفاذ والتصعيد نحو الوجود الإنساني.

هذا من ناحية ومن ناحية أخري يؤدي العمل الذي يقوم به العبد إلي إيجاد هذه العملية التي تحقق التحرير. فالعمل هو الذي يسمح للانسان بموضعه الوعي الذي يملكه عن نفسه في صورة تقي. ويحطم العبد عن طريق العمل الصورة الطبيعية للأشياء لكي يفرض عليها صورة جديدة تابعة من محض إرادته واختياره هو بنفسه. وعندما يحقق ذلك يحول العالم الطبيعي الخالص الي عالم انساني وضع الإنسان عليه بصمات يده وخلف عليه علاماته. وعندما يشرع العبد في صياغة وتشكيل الشيء المادي يقوم فعلا في تحديد شكله هو نفسه شخصيا . وهكذا يتأمل ذاته في العمل الذي يقوم به ويحققه. ومن هنا يصبح المحرك الحقيقي للتاريخ وللتقدم التاريخي هو العبد نفسه.

ونشير هنا عابرين إلى أن كارل ماركس أشاد بأهمية ومكانة هيجل هنا إشادة بالغة. واستعاد سارتر الهيجلية وأعاد تضمينها فلسفته في نقد العقل الجدلي وجعل خبرة العامل في أداء صناعته وتحكمه في الآلة تحرره الحقيقي الذي يستطيع أن يتحكم عن طريقة في سير الحياة نفسه والتقدم من ورائها.

ونلمس من تفكير هيجل فيما تقدم أنه كان يضع التاريخ كموضوع وكمعنى أصيل في نظره هو الوجود اللانهائي وهو المطلق وهو الحقيقة الكاملة. الله هو كل ما كان وهو ما يفض ذاته - التي تضم الطبيعة الموزعة المنتشرة في المكان والمدينة - في الزمان التاريخي. وإذا كانت الطبيعة في امتدادها المكاني هي الله فالتاريخ في تطوره الزمني هو الله. وليس وراء الطبيعة والتاريخ شئ. والطبيعة تعجز جذريا عن تحقيق الفكرة بينما التاريخ هو ما يصبح الله به الله. بل كان انشغاله بالتاريخ أكثر ما ظهر في فلسفته علم الاكتشاف وهو أعظم محول وأعظم باعث علي التغيير. والتاريخ هو التبرير الخاص بكل حدث في الوجود. بل هو التحقق الفيزيائي لروح وعقل كل إنسان.

والإنسان هو تاريخ نفسه. وفهم التاريخ هو ما يعنينا على فهم الإنسان. واعتاد هيجل أن يردد بهذا الصدد عبارة شيلر المشهورة أن التاريخ هو محكمة العالم، Die Weltgeschivhte ist das Weltgericht .

وهكذا يظهر بوضوح أن هيجل نصب من وراء هذه المعقولية الكلية للوجود إطاراً مثالياً يشتمل على مضمون عملي وموضوعي. وليست المثالية هي فلسفة هيجل شيئاً موجوداً خارج الحقيقة أو إلى جوارها، بل لا تعدو فكرة المثالية أن تكون صدق الحقيقة نفسها بنفسها كمثالية وهي بسبيل وضع كيانها من حيث هي في ذاتها.

ولكن الواقع أن تفسير فلسفة هيجل هنا لايتضح وضوحاً كافياً إلا بالاطلاع على فلسفته في القانون. ولابد من التعرف على الموقف النهائى جلياً لدي هيجل على ضوء ذلك الجانب القانونى.

هوامش الفصل

(1) Stace : ***Hegel*** , P. 76.

(2) Serreau (René) : ***Hegel et / Hegelianisme***. P 15.

(3) ***Hegel***: Dcience de la Logique (Trad. Francais).

(4) Hegel : Sience de La Logique ***op. cit.***, P. 9.

- ولهذا السبب نفسه أسمينا كتاب هيجل ظاهرية الفكر.

(5) Marcuse (Herbert) : ***Reason and Revolution,*** P.16.

(٦) الجزء الثالث - القسم الثاني -ص ٨٥٣ حيث يقول أن أنسب اسم للمذهب هو العقلانية الكلية للوجود.

(7) Berthelot(R.): ***Evolutionnisme et Platonisme*** p. 170.

الفصل الرابع

تطور هيجل في حياته

الفصل الرابع

تطور هيجل في حياته

ليس من السهل أن يتابع المرء تحولات هيجل الفكرية في حياته بدون المام حقيقي بفلسفته. فهو يقدم من النظريات ومن الآراء ماينتهي الي تعديله أو تغييره أو تبديله. وهي كلها تحتاج لقدر معين من معرفة هيجل من أجل تمييزها وإدراكها ومن أجل الألمام بالفروق فيما بينها. ولهذا توخينا أن نؤخر الكلام في هذا الموضوع إلي أن تتضح جملة المواقف الهيجلية بصورة تيسر الألمام بالتطور الذي جري في نظرياته وآرائه وروحه خلال سنوات حياته.

ويبدو أن صحته في شبابه الأول لم تكن تساعده كثيرا علي الإنطلاق والحبور البريء. واعتاد هيلدرلين Holderlin أن يري فيه الإنسان الوديع الهاديء الذي يؤمن بالأمر الواقع. وتمسك طوال حياته بالجدية وروح العمل والنظام وأخذ الأمور بالتدريج وبالترتيب. غير أن هذا كله لم يقتل شغفه بالمطلق وهيامه بالتطلع إلي عالم العقل والروح والكلية. وظل يؤكد الي أخريات أيامه أن الشرط الأول لدراسة الفلسفة هو الشجاعة في الصدق والاعتقاد في قوة الروح. ولهذا غالبا ماكان يترجم شعوره بالوجد إلي أساس نظري مبني علي العقل. ولكنه لم يخل اطلاقا في أي لحظات حياته من هذا الطموح نحو العالم الفسيح اللامتناهي. وكأنما تملكه نزوع نحو أيام العالم القديم عندما كان كل شخص يجوب في الأرض كأنه آلة علي حد تعبير هيلدرلين أيضا عنه. وبدأ العالم في نظره حينذاك كأنه مجرد مظهر أو تعبير لحياة لانهائية تنبع من أعمق أعماقه. وود لو عاش كطفل تحنو عليه أمه الطبيعة أو لو عادت اليه روح طفل يعيش في اتصال مباشر مع الطبيعة. ولكن تميز هيجل أيضا إلي جانب هذه الحساسية الشعرية والدينية بذكاء لماح وضيء.

ولا تلبث هذه النغمة الذاتية أن تطغي علي تفكيره في أفرع العلم المختلفة.

ونستطيع أن نستشف هذه الإرادة في الشمول الخني من المواقف التي بدرت منه أزاء جملة العلوم الفلسفية كما نستطيع أن نستشفها من المامه الكبير بأفرع المعرفة. ولم يقض أوقات شبابه إلا في التحصيل والقراءة والتزود من كل ما امتاز به عصره وعصور السابقين في حقل الفلسفة والتاريخ والمنطق والأخلاق. ولم يحط إنسان باليونان وتاريخها وحضارتها وفكرها وأدبها كما أحاط به هيجل. وخصص ساعات طويلة من وقته للقراءة. ولم يخفف الإطلاع علي مؤلفات ليسنج والتمعن في كتاباته من سحر اليونان بل زاده اندفاعا وشغفا مرة أخري بالأدب والفلسفة اليونانيين.

ولم يكد هيجل يظفر بساعات من المرح والسرور والغبطة الا بعد أن صار استاذا للفلسفة واستقر به المقام في المهنة التي كان شغوفا بها طول حياته. وأمكنه حينذاك فقط أن يتردد علي المسارح علي الحفلات وأن يقبل علي بعض اللهو والرحلات وأن يحضر العزف الموسيقي وأن يزور المتاحف وأن يشارك بعض الشيء في الحياة العامة.

أما في شبابه الأول فقد انصرف الي قراءات طويلة واطلاع وافر في مجالات الأدب والفلسفة والتاريخ والشعر. ومن المعروف أن هيجل نظم عددا من القصائد أهدي أهمها الي صديقه هيلدرلين الذي رغم تعادله معه في السن لم يكف عن التأثر به والاستفادة من خطواته الشعرية والفكرية. علي أن أعمق التأثير في شخصية هيجل جاء من قبل فلسفات التنوير والنزعات الإنسانية الأغريقية ومن قبل الرومانتيكية الوليدة في أيام شبابه ممثلة في أشعار كلوبشتوك وفيلاند.

ولاشك في أن كتابات الشباب هي أكبر معبر عن الدلائل الأولي في التطور الروحي لهيجل أثناء مراحل التعليم وبعدها[١]. وقد أوحت هذه الكتابات الأولي للأستاذ اشتاينبو شيل بأن هيجل بدأ حياته علي أساس مخطط رئيسي

لإعادة تكوين الإنسانية. ونشأ نسقه الفلسفي نتيجة لبحث الظروف الضرورية لارساء القواعد والأصول للحياة البشرية.

وكان جان فال قد ذهب في كتابه عن "شقاء الوعي في فلسفة هيجل" إلي أن التجربة الدينية تحتل موضع القيادة في فلسفة هيجل. أي أن التفكير في التجربة الدينية يوجد علي رأس الموجهات والمبادىء في فكر هيجل ولكن لايلبث المرء أن يلاحظ أن هيجل برغم احتواء جوانب من فكره علي عناصر دينية ورغم وضعه للدين ضمن لحظات الروح المطلق لم يكف عن ابداء انكاره لوجود أي عالم علوي إلهي ولم يتوان عن احلال الارتباط الوجداني العميق المباشر بالمطلق محل العقيدة الآلهية. وإذا كان هيجل قد استبعد خلاص الروح الفردية علي أساس العقيدة الدينية فذلك لأنه كان يتطلع تطلعا دائما إلي وحدة الطائفة الإنسانية برمتها. وأهتم اهتماما واضحا باتحاد البشر فيما بينهم.

وقد عاش هيجل في مدينة بيرن ثلاث سنوات من ١٧٩٣ الي ١٧٩٦ واشتغل مدرسا في أسرة من أسر بعض المنتمين الي البطريركية. وقضي هيجل سنواته تلك في تأمل عميق وفي عزلة تكاد تبلغ النقيض مع اندفاع الشباب وتلقائية الأحلام التي كان عليها من قبل في توبينجين. وسيطرت علي فكره في هذه الفترة بأكملها فلسفة كانط. وكان عليه هنا أن يحل جملة الاشكالات العقلية التي ظلت معلقة في فكره طول سنوات الدراسة الدينية. ومن أولي الصفحات التي كتبها هيجل في فترة بيرن مقال عن سقراط وعيسي أعيد نشره ضمن "كتابات الشباب الدينية" سنة ١٩٠٧ علي يد نوهل. وفي هذا المقال يفضل هيجل سقراط علي المسيح ويضعه في مرتبه أعلي من مرتبته. فلم يكن هم سقراط سوي الكشف عن الإنسان أمام نفسه ولم يكف عن لقاء الناس والاختلاط بهم. ولم يحرص سقراط علي الدعوة لأخذ المذاهب بل حرص علي شيء واحد هو ازدهار الشخصية ازدهارا حرا. وهذا فضلا عن أن

المسيحية ذاتها لايزال يسيطر علي كيانها ضيق الأفق وعدم التسامح الموروثين عن اليهود. ولم تسع المسيحية للتخلص من روح السيطرة والطغيان.

ونظر هيجل إلي المسيح نظرة خاصة في بحثه عن حياة المسيح، فقد استبعد تماما كل مايمت بصلة إلي الرسالة والنبوة والمعجزات. واعتبر المسيح ثوريا ومصلحا عمليا يدعو الي عالم جديد. واعتقد ديليتي أن هذا الضرب من التفكير ناتج عن تأثير كانط وقراءات هيجل لكتبه. استند في هذا الرأي الي قول هيجل في خطاباته في تلك الفترة بأنه كان منهمكا في قراءة كانط ولكن برغم ذلك يمكن تمييز الملامح الكانطية في أقواله من الملامح الأصيلة الخاصة به هو شخصيا.

ويتلو بحثه عن حياة المسيح بحث هام تحت عنوان: "استطراد فلسفي" وهو بحث يسجل نواة التفكير الفلسفي الهيجلي ويسجل نوعا من الانفصال في خط السير العقلي الذي مر به هيجل. أوبعبارة أخري يمثل هذا البحث تطورا مميزا في الفكر الفلسفي لدي هيجل.

فهو يفرغ في هذا البحث من مشاغله الدينية ويشرع في الالتفات الي جملة المشاكل الفلسفية التي كانت تختمر في ذهنه وتحتل مكانة ظاهرة في تفكيره. وهنا في هذا البحث لايورد هيجل شيئا من فيشته أو عن شيلنج إلا للاستناد الي أقوالهما في هجومه علي العقلانية التقليدية وللاستعانه بهما كحليفين في التعرض للاشكالات الضخام التي تواجهه وهو بصدد محاربة تلك العقلانية القديمة من أجل تأسيس عقلانية جديدة تكون هي نفسها الهجيلية وهذا موقف أوضحناه بما فيه الكفاية في غير هذا المكان من هذا الكتاب.

وتكلم هيجل في بعض أبحاث الشباب عن الدولة والأخلاق والكنيسة والظروف الاجتماعية التي يعيش فيها الجيل.

وفي نهاية مرحلة بيرن لايفلك إلا أن نشير الي قصيدة "الويسيس"Eleussis

وهو أسم مدينة اشتهرت بخوارق واسرار الالة "ديميتر" بأقليم ايتكا الإغريقي القديم. والقصيدة من نظم هيجل وهي مهداه الي صديقه الشاعر هيلدرلين.

ويحدد الدكتور عبد الرحمن بدوي معالم هذه الفترة الأخيرة في مرحلة بيرن من حياة هيجل بقوله:

"لكن شيلنج اتجه خصوصا إلي فلسفته الطبيعية، بينما كان هيجل أكثر عناية بفلسفة التاريخ. ومن هنا رأي أن الشيء المؤثر قبل كل شيء هو التطور الذي يجري علي مر الزمان. ولهذا رأي أن مهمته في مواجهة سائر الفلاسفة أن يعني بالظواهر التاريخية. فنظر إلي مبدأ التاريخ علي أنه يؤلف وحدة وأنه يقوم علي أساس عقلي مطلق.

"وقد ساعد علي توجيه هيجل هذا الاتجاه صديقه هيلدرلين الذي كان شديد الحماسة لتمجيد الطبيعة"(٢).

وأشار الدكتور بدوي في نفس الموضع إلي أن هيجل أفاد بعد ذلك في فرانكفورت من الاتصال المباشر بصديقه هيلدرلين . كان لهذا أثر بالغ في تكوينه الروحي(٣).

ونعود الآن الي قصيدة هيجل بعنوان: "اليوسيس" فنقول إنها تمثل وثيقة هامة لدلالتها الكبيرة بالنسبة الي التطور الروحي لدي هيجل. وفي هذه القصيدة أبيات تعبر عن ضياع الروح في الوجد وعن غربة العقل بعد تملكه وعن استغرابه واندهاشه في رعدته إزاء اللانهاية. ولايلبث الخيال هنا أن يضع الأبد في متناول الروح وأن يجرد هذا الأبد من كل أشكاله ولكن هيجل لا يلبث أن يشطب هذه الأبيات الصوفية في قصيدته. وتعبر بقية الأبيات بعد ذلك عن منحي عقلي واضح في تفسير العلاقة بالمطلق. وفي الأبيات الأخيرة يتجه الفكر الهيجلي اتجاها ذهنيا متزايدا شيئا فشيئا حتي النهاية. والمهم هو أن

هيجل يرفض الحب كأداة وحيدة فريدة للاتصال بالمطلق. وتأخذ الطبيعة وضعها الظاهر المرموق بين كل العناصر الواردة بالقصيدة.

وتلي هذه الفترة فترة فرانكفورت وهي فترة دامت أيضا ثلاث سنوات أخري من سنة ١٧٩٦ الي آخر أيام سنة ١٧٩٩ واشتغل فيها هيجل بالتدريس في فرانكفورت بدعوة من صديقه الشاعر هيلدرلين. وتتميز هذه الفترة بعلاقاته الوثيقة جدا بهذا الشاعر العظيم(٤). وهي الفترة التي سيتنبه فيها هيجل الي التاريخ فيضعه في قلب العقل نفسه. وسيلتفت التفاتا واضحا إلي أهمية العوامل التاريخية بصورة فريدة(٥).

ويقترن هذا التفكير باهتمام ظاهر بالعلوم السياسية. ولكن تعد هذه الفترة بمثابة أغني فترات حياته وأكثرها تأثيرا علي روحه وفكره لأنه وصل فيها الي حلول نهائية بالنسبة الي معضلاته الفلسفية.

ولم يشرع هيجل في وضع أولي ملامح نسقه الفلسفي الا ابتداء من يناير سنة ١٨٠٠ في مدينة يينا عندما سافر اليها واستقر بها علي أثر وفاة والده وسيتميز فكر هيجل بعدئذ بميله البحث نحو الفلسفة بعيدا عن أي عناصر غريبة علي نسقه الفلسفي.

وأصدر هيجل أول ما أصدر في يينا كتابه عن "الاختلافات بين نسق فيشته وشيلنج" ويسجل هيجل منذ بداية صفحات هذا الكتاب تلخيصا لمفهومه الفلسفي. **وسيتبين هنا أن المطلق هو الصيرورة**. وعن هذا الطريق تضع الفلسفة **الوجود داخل اللاوجود**. وسيتبين أن المطلق هو الظاهر. وعن هذا الطريق تخلق الفلسفة فاصلا وانقساما داخل الوحدة. ولكن المطلق هو أيضا حياة. وعلي هذا **تضع الفلسفة اللامحدود في صميم المحدود**.

وهنا في الواقع تتحد الحقيقة المحايثة الباطنة بالفكر وتتحد المثالثة الباطنة

بالطبيعة. ولايتحول هذا المركب من الموضوع ونقيضه فضلا عن ذلك إلي مجرد إمساك بالعلاقة بين الذات والموضوع بحيث تكون الذات في جانب والموضوع في جانب. بل يصبح هذا المركب من الموضوع ونقيضه انتباها وإدراكا للهوية القائمة فعلا بين العلاقة الموضوعية (النظرية) بين الذات والموضوع والعلاقة الذاتية (العملية) بين الذات والموضوع.

وبمجرد الانتباه الي هذا الفعل التركيبي ينهض الفكر مباشرة الي ماوراء التعارض العقلاني التقليدي الذي توقفت عنده الفلسفة الكانطية بين الذات والموضوع وتتفتح الأبواب والمجالات العقلانية الجديدة. وهكذا تحل كل العقبات ويطرأ التقدم علي الفكر الإنساني.

وتظهر هنا فكرة **التوسط** لتحل محل "الاتحاد الحي" علي نحو ماظهرت في فلسفة كل من فيشته وشيلنج وكانا يقصدان بهذا "الاتحاد الحي" توحد الأضداد. أما عند هيجل فتعني عند مبدأ ظهورها في فلسفته الوجود الروحي الباطن لكل الأجزاء بداخل الكل الذي يضمها ويوحد بينها. أما في "ظاهرية الفكر" بعد ذلك فسيعني التوسط التعادل الذاتي عند التحرك ثم يصبح من بعد مجرد العلاقة البحتة خالية من أي حدود. ولهذا كان التأمل الفكري توسطا خالصا بعامة. ويأخذ التوسط نفس المعني تقريبا في دائرة معارف العلوم الفلسفية ولاشك في أن وضوح معني التوسط في فلسفة هيجل أضفي بدوره وضوحا علي كل ماسبق من المصطلحات الفلسفية مثل الرفع والتمام.

وفي سنة ١٨٠٢ اشترك هيجل في تحرير الصحيفة النقدية مع شيلنج ولعل أهم منحي فكري تميز به هيجل ها هنا هو أن الفلسفة كلها شيء واحد رغم تنوع الأنساق والمذاهب. ولكن لابد من الاحتماء من أي عملية تتم عن التقطيع والتقسيم لكل الأشياء علي طريقة العقلانية التقليدية أو الفلسفة المادية. فيما عدا ذلك لايكون النقد للأفكار الفلسفية سهلا ميسرا إلا بعد الالمام بمفهوم

شامل عن العالم نحكم علي ضوئه علي كل القيم المقترنة بالفلسفات المختلفة.

وفي تلك السنة نفسها كتب هيجل ما أسماه بنسق الأخلاق الذي نشر فيما بعد ضمن الأبحاث التي نشرها لاسون. وقد تناول هيجل هنا فكرة اللامحدود. ولكن المهم هو أن هيجل حدد في هذا النسق أول محاولة من جانبه لتخطيط نسقه الفلسفي. فتناول أول ما تناول المنطق بمقولاته: الكيف والكم وبفكرته عن اللامحدود. ثم يتحدث عن الجوهر والقياس والمعرفة وقد ضرب هيجل هنا مثلا بأن فعل المعرفة يقدم من جانبه طيا للامحدود في المحدود كما هو الحال فيما يجري بعملية القياس. وهذا هو مادفعنا الي التمييز هنا بين المحدود واللامحدود والنهائي واللانهائي. فحيثما كان الموضوع مشابها لما يجري بعملية القياس خصصناه بلفظتي المحدود واللامحدود لأن القياس لا يتعلق بشيء من هذا.

وجاءت المتيافيزيقا عقب كلامه عن المنطق مباشرة بحيث يتمثل العبور من اللامحدود الي المحدود كمبدأ للوجود أيضا. ولاتكتشف بناء الحقيقة ذاته إلا عن طريق هذا المبدأ. ويختص الجزء الأول من الكلام عن الميتافيزيقا بشرح المباديء الأولي. وفي نهاية المتيافيزيقا يتناول تعبيرا جديدا هو الروح المطلق. وهو يعني به مقولة جديدة. وهذه المقولة هي التي سينشأ عنها المعرفة المطلقة في "ظاهرية الفكر" وستتولد منها "الفكرة المطلقة" في المنطق والروح المطلقة في دائرة معارف العلوم الفلسفية وتعني الروح المطلقة أن الروح تفكر في ذاتها كلما أمعنت التفكير في مختلف المقولات التي سبق تحليلها.

ويأتي بعد هذا دور الطبيعة، ويعيب هيجل هنا علي العلم الحديث فقدانه لطابع اللامعقولية وتحويله للكون الي مجموعة من الطاقات المادية والكمية. وبنجاح العلم فقد الانسان الطبيعة بوصفها أداة بين يديه، والطبيعة والروح تعبيران مختلفان ولكن قيمتها واحدة وعلي قدم المساواة ويمثلان نفس الحركة

الواحدة الأساسية. ويتوقف قدر الفيلسوف علي مدي براعته في إحكام الأمساك بهاتين الحركتين في وحدتهما. ولكن المهم هو أن تفكير هيجل عن الطبيعة عبارة عن "ميتافيزيقا المعرفة الإنسانية حول الطبيعة" فهو لايمثل فلسفة طبيعية بالمعني المفهوم. ولاينتهي هذا الفصل عن الطبيعة قبل تناول الزمانية والمكان.

ثم يرد موضوع الاخلاق فيعارض فيه هيجل الفلسفة العملية الكانطية معارضة قوية. وتعمد الفعل أو التصرف الأخلاقي الهيجلي أن يمحو كل التعارضات والتناقضات التي استبقاها كانط متداخلة في كل الفضائل. والفعل الأخلاقي عند هيجل هنا هو الفعل الذي أتكامل به داخل الشمول.

ويتهم الكثيرون هيجل هنا بتبعية شيلنج، غير أن الثابت الأكيد هنا أن هيجل لم يكن قط تلميذا بالنسبة الي فلسفة شيلنج. ويرجع التشابه بينهما هنا علي الأرجح الي أن هيجل لم يكن قد اطلع علي الفلسفة العملية الكانطية إلا مؤخرا فضلا عن زمالته الطويلة لشيلنج.

ولم يلبث هذا البحث أن أخلف بحوثا ذات نضج روحي ظاهر وذات ملامح عقلية عالية وقدرات فذه. وإذا كان هيجل قد أعاد وضع النسق الأخلاقي مرتبين متتاليتين بعد ذلك في ١٨٠٣ -١٨٠٤، وفي ١٨٠٥ -١٨٠٦ فقد استكمل جوانب أصيلة في فكره كل مرة وامتاز بتخطيط تطوره تخطيطا واضحا. ففي النسق الثاني (١٨٠٣ - ١٨٠٤) سجل النشاط الذاتي بوصفه ادراكا ذاتيا أي كجوهر. وتمثلت حياة الوعي في أرفع صورها التعبيرية خلال "روح الشعب". ففي هذه الروح تحقق العبور الفعلي من اللامحدود الي المحدود. أما في نسق (١٨٠٥-١٨٠٦) فيرتفع التأمل العقلي من المحدود الي اللامحدود وقد سجلنا هذا التحول الهيجلي بوصفه انتفاضه هائلة في الفلسفة الهيجلية في كتابنا عن هيجل[٦].

فمن هذه اللحظة أنبثق ذلك المبدأ الجدلي الذي يقوم مقام المنهج والفلسفة معا في النسق الهيجلي الفلسفي. وهو مبدأ - كما نري - يأتي من قلب الفلسفة الهجيلية ذاتها ولايفرض عليها من الخارج. وينص هذا المبدأ علي الإنطلاق من أكثر مبادىء الفكر الممكن خواء وأشدها تجريدا في اتجاه أكثرها حياة وملاء وعينية. ويكون الانتقال هنا في حركة صاعدة من أسفل الي أعلي فنحن نبدأ عادة بأدني وأفقر طريقة ممكنة لتمييز الطابع الخاص بالأشياء وننتقل انتقال من أسفل الي أعلي ولكنه في الوقت نفسه عملية من المجرد الي العيني الماثل وحركة من الخارج الي الداخل ونزوع نحو القوة المحركة ذاتها.. وتتمثل القوة المحركة في الكل الموحد وفي الشمول الذي يضم الأجزاء جميعها ويحيلها الي كيان نسقي متصل لهذا العالم كموضوع للمعرفة.

وهذه هي خطوات الفكر من المحدود إلي اللامحدود.

هوامش الفصل

(١) كتابات الشباب نشر نوهل بعضها لأول مرة مجموعة في كتاب واحد سنة ١٩٠٧ ولكن هيجل نشر هذه المقالات بنفسه واحدة واحدة في الدوريات والمجلات في مطلع حياته الفكرية.

(٢) عبد الرحمن بدوي، **شلنج** ص ٨١.

(٣) نفس المرجع ص ٨٢.

(٤) الديدي: أدبنا والاتجاهات **العالمية** ص ١٩٠ - ٣٢٤.

(5) Niel (Henri): ***de la Mèdiation dans la Philosophie de Hegel*** p. 42-64.

(٦) الديدي: هيجل ص ١٢٩ ١٣٠= ١٣٨.

الفصل الخامس

أهداف التربية في فكر هيجل الفلسفي

الفصل الخامس
أهداف التربية في فكر هيجل الفلسفي

مقدمة

يمكن القول باطمئنان أنه لايمكن الفصل بين الفيلسوف المفكر . التربوي فكل فيلسوف هو مفكر تربوي بالضروري، حتي وأن لم يكتب كلمة تحت عنوان التربية. فالفيلسوف ورجل علم الاجتماع والمفكر العام والأديب، كل واحد من هؤلاء يسعي لبناء مجتمع ما، بصورة ما في ذهنه، حتي وأن لم يكتب مشروعا قوميا تسعي نحوه الدولة، فما يربطهم هو الانسان، فلا يمكن لكل من هؤلاء أن يكتب وقد رمي الانسان بعيدا عن فكره، فاذا فعل ذلك سقط من أن ينسب لفئة من الفئات سابقة الذكر، وعندما يكتب المفكر في الانسان فهو يكتب في صميم التربية.

ومن ناحية أخرى لايمكن أن يعتبر المفكر رجل تربية إن لم تكن له نظرة فلسفية يمكن تجريدها من كتاباته، وإن لم يكن لديه ذلك فإنه بلاشك يسقط من عداد رجال الفكر التربوى، وغالبا مايكتب الكثير من أبحاثه وقد أقسم كل القسم بأنه كتب فى التربية كتابة محايدة: ولكن كلما استطعنا تجريد هذه الفلسفة كلما اقترب الكاتب من عداد المفكرين، ومايمكن تجريده بسهولة ويسر هو انتماء الباحث لسياسة تربوية ما، ومن هذه السياسة يمكن تجريد إما فلسفة وإما ارهاصات فلسفية، قد تكون متماسكة، وقد تكون مهوشة متناقضة، ولكننا في النهاية لابد أن نصل إلى شئ ما من هذا القبيل.

وفى حديث الفيلسوف عن الإنسان حلم مستقبلى لايمكن إغفاله، فهو يكتب لهذا الإنسان فى حاضره ومستقبله، والكتابة عن الإنسان هى كتابة عن المجتمع، إذا فكل منهم يبحث عن صورة مثلى، أو حلم وردى لبنى الإنسان والمجتمعات التى يعيشها هذا الإنسان.

ويمكن تتبع ذلك منذ أن بدأ الإنسان يفكر حتى الفلاسفة المعاصرين، ولا يدحض ذلك تلك الفلسفات التى لم تقدم جمهورية مثلى واكتفت بنقدها للمجتمعات السالفة والحاضرة، أو اكتفت بما يسمى بالمنهجية الفلسفية كالفلسفة الوجودية والفلسفة الظاهرياتية على سبيل المثال.

والحلم الفلسفى يعنى الدعوة للتغيير، بمعنى أن يتغير المجتمع المعاصر حتى يصبح مجتمعا جديداً له مواصفات حالية، وعلينا أن نصل به إلى مواصفات أخرى حتى يتحقق حلم الفيلسوف، ومهما غير الرجال التنفيذيون من الأسس المادية للمجتمع، فدائما يبقى مكان أصيل أو دور كبير للتربية حتى تقول كلمتها، وللتعليم أن يؤدى فعله المطلوب، ومن ثم تتكامل الأدوار، لكن التربية لاتستطيع أن تحقق ذلك دون أن تكون على وعى كامل بعملية التغيير من حيث أهدافها واتجاهاتها، لذلك على التربوى أن يتسلح بالإمكانات الفلسفية التى تجعله قادرا على تحويل الحلم إلى حقيقة، وهذا مايدفع المتخصصين فى فلسفة التربية إلي التنهل من الفلسفة باعتبارها أصلاً من أصول التربية، وتمحيص هذه الفلسفات حتى يمكن بناء الأهداف التربوية على أساس فلسفى سليم.

وهيجل من الفلاسفة الذين لم يكتبوا فى التربية بشكل مباشر، ولكنه من الفلاسفة الذين يمكن تلمس ظلال أفكارهم على الحركات الاجتماعية والفكر الاجتماعى سواء ماحدث فى عصره أم حدث من بعده وسواء كان هذا الفكر مثاليا أم ماديا، فكل مفكر ظهر بعد هيجل كان عليه أن يحدد مكانه قربا أو بعدا عن هيجل، إلا أننا لانستطيع أن نبتعد بهيجل عن مجال التربية، فقد كان مدرسا للفلسفة، ناشئا أم مخضرما، وليست كتبه سوى محاضرات لطلابه وقد زيدت أو نقحت، حتى وهو يعالج أكثر الموضوعات تعقيدا، لقد عمل هيجل مربيا طيلة حياته، حتى خلال تلك الفترات التى اشتغل بها في الكتابة بالمجلات الفلسفية، فتداول العلم في حد ذاته عمل تربوى من الدرجة الأولى، هذا إلي جانب الإمكانات التربوية التى يتضمنها فكره مع كل فكرة كتبها..

وعند القول بأن هيجل فيلسوف الدولة البروسية، يتضح دوره كمفكر ساهم بفكره فى قيام نظم اجتماعية تمثل التربية عنصرا رئيسيا فى قياسها، بل كان هو والمدرسة الألمانية مرتكزاً لالهام رجال الثورة الفرنسية، والأمران متناقضان، وجدا سبيلهما فى فلسفة هيجل، الأمز الأول هو الدعوة إلى الثبات، والأمر الثانى يمثل الدعوة إلى التغيير، وتلك قضية تثرى من فكره، وتعلى من مكانته بحيث يستحق منا وقفة تحليل ودراسة.

وإذا نظرنا إليه من منظور قوى السلب التى تعتبر لب فلسفته، فإن فكرة السلب هذه تحتل مكانة كبيرة فى تربية الأجيال على ضوء غايات كبرى، وهى التى تميزه عن الفلاسفة المثاليين الآخرين، الذين أقاموا فلسفاتهم على المنطق الأرسطى صاحب مقولة الهوية، وفكرة السلب مع الديالكتيك تمثل منهجا لفهم الواقع - حتي وإن كان فى صورة فكرية كما يقول هيجل - والمنهج هو ثمرة مايقدمه الفيلسوف وهو بالتالى الثمرة التى يفيد منها التربوى وكل مفكر اجتماعى.

لقد اكتمل الديالكتيك المثالى على يد هيجل، وظهر من بعده الجدل المادى عند ماركس وانجلز وسارتر، ولعب الجدلان دوراً كبيراً فى مجال الفكر الاجتماعى عامة، والفلسفى على وجه الخصوص، بما أحدثاه من تجاوز للمنطق الأرسطى، وأصبحا تمطين من التفكير يتناسبان وطبيعة العصر الذى نعيش فيه. لقد أحدثا فى المنطق ثورة لاتقل فى أهميتها عن الثورة التى أحدثها كل من ماكس بلانك ودى بروى واينشتين فى الفيزياء الحديثة والمعاصرة لكنهما - أى الجدلين - قد غطيا فى تطورهما على نوع ثالث من الجدل هو الجدل الواقعى، والأخير يرفض تصنيف الفلسفة إلى فلسفة مادية وأخرى مثالية، وإنما يضيف الفلسفة الواقعية.

لذلك يأمل الباحث فى أن يظهر قوة الجدل الواقعى كما حدث للجدلين

السابقين، وقد بدأ فى هذا الاتجاه مع دراسة الدكتوراه ثم ركز دراساته فيما بعد على قضية المنهج فأجرى عدة بحوث فى هذا الشأن، ثم تلا هذه البحوث بهذا البحث عن التربية فى إطار الجدل المثالى، ويلى هذا البحث بحثان آخران أحدهما عن الجدل المادى ومضموناته التربوية، يليه البحث المستهدف وهو الجدل الواقعى ومضموناته التربوية عندئذ يكون بذلك قد أكمل دراسة مستفيضة فى أصول التربية لعلها تفيد فى هذا الميدان.

١) الهدف من البحث:

والهدف من هذا البحث هو تحليل النسق الفلسفى الهيجلى وصولاً إلى الإمكانات التربوية الكامنة فيه، والتي يمكن على أساسها صياغة الأهداف التربوية التى يستهدفها وسيتم ذلك من خلال مناقشة المفاهيم التى يقوم عليها هذا الفكر فى جوانبه الثلاثة التى يقيم عليها الباحث دراسته نحو الجدل الواقعى.

٢) مشكلة البحث:

تتلخص مشكلة البحث فى الإجابة عن التساؤل الرئيسى التالى:

ماأهداف التربية التى يمكن استخلاصها من دراسة النسق الفلسفى للفيلسوف هيجل؟

وللإجابة عن هذا التساؤل يمكن الإجابة عن التساؤلات الفرعية التالية:

١- ما مفهوم كل من جدل الفكرة وجدل المجتمع وجدل الطبيعة؟

٢- ماركائز الجدل المثالى مقارنا بالجدل المادى؟

٣- ما الأبعاد التربوية لمفهوم الدولة عند هيجل؟

٤- ما الأبعاد التربوية لمفهوم الحرية عند هيجل؟

٥- ما الأبعاد التربوية لمفهومى الدين والفلسفة عند هيجل؟

٦- ما الأبعاد التربوية لمفهوم الإرادة عن هيجل؟

٧- ما الأبعاد التربوية لمفهوم العقل عن هيجل؟

وهذه التساؤلات جميعها تنبع من مفهوم الضرورة المنطقية للكون بأبعاده المختلفة، وما يفضى إليه هذا المفهوم من ضرورة تاريخية تقوم على السلب والإيجاب باعتبارهما محورين للديالكتيك كمنهج.

٣) منهج البحث:

منهج البحث هو المنهج الجدلى الواقعى الذى يقوم فى دراسته للظواهر التربوية على دراسة التناقضات المتضمنة فى الظاهرة، وما تفضى إليه هذه التناقضات من عمليات سلب وإيجاب تحدد خصائص هذه الظاهرة واتجاهات حركتها الاجتماعية.

٤) إجراءات البحث:

البحث يمثل دراسة نظرية فى كل من الأصول التاريخية والأصول الفلسفية للتربية، ولكنه يركز اهتمامه الأول على الأبعاد الفلسفية-لفلسفة فيلسوف حاول أن يستنبط الواقع من تطور نسقه الفلسفى، من عالم الأفكار الذى يسبح فيه، دون اغفال لعبارة قالها الفيلسوف نفسه فى كتابة موسوعة العلوم الفلسفية وهى:

"لو أننا نظرنا إلي المسألة من وجهة نظر الفرد لرأينا أن كلا منا هو ابن عصره، وربيب زمانه، بالمثل يمكن أن نقول عن الفلسفة بأنها عصرها ملخصا فى الفكر، وكما أن من الحمق أن نتصور إمكان تخطى الفرد لزمانه، فإنه من الحماقة أيضا أن نتصور إمكان تجاوز الفلسفة لزمانها الخاص".

وعلى ذلك تتخذ إجراءات البحث خطوات متتالية تتمثل فى الإجابة عن كل تساؤل من التساؤلات التى تمهد للبحث، وتتمثل هذه الخطوات فيما يلى:

١- مقدمات مفاهيمية:

- مفهوم الجدل.
- مفهوم جدل الفكرة.
- مفهوم جدل المجتمع.
- مفهوم جدل الطبيعة.
- المنهج الجدلى المثالى.
- المنهج الجدلى المادى.

٢- أهداف التربية فى إطار الجدل المثالى.

٣- مناقشة نقدية.

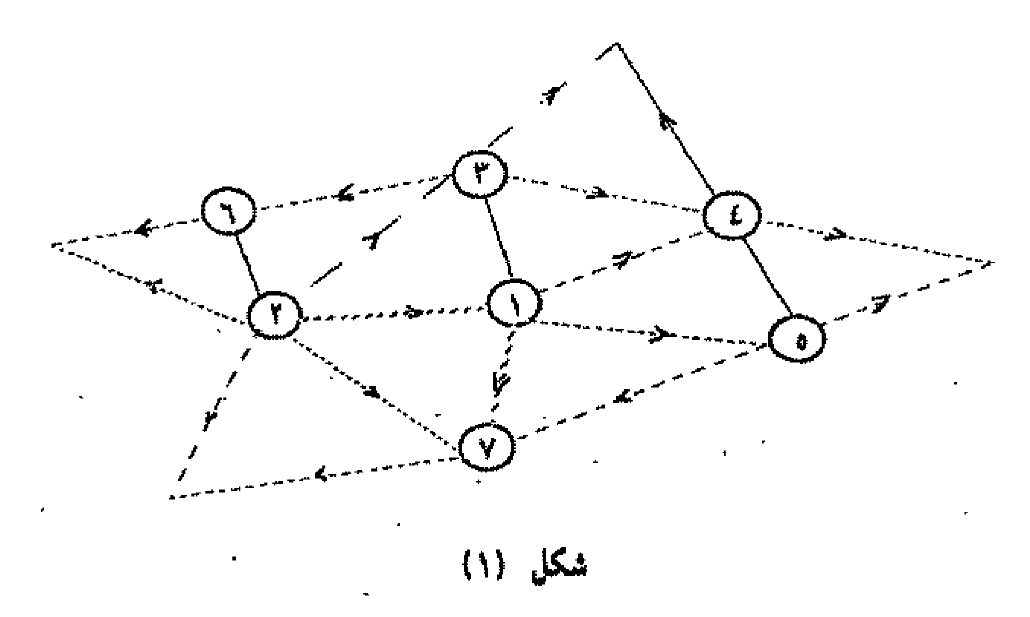
مقدمات مفاهيمية:

١) مفهوم الجدل:

أ- جدل الفكرة:

إذا كان مع أحدنا قلم ومع آخر قلم، وتبادلا القلمين، فسيظل مع كل منهما قلم واحد، أما إذا كان مع أحدنا فكرة وألمح بها لآخر، كما كان لدى الآخر فكرة وألمح بها للأول، فسيكون الناتج لدى كل منهما عدداً لانهائيا من الأفكار لايحدها إلا قدرة كل منهما على إجراء عمليتين عقليتين أساسيتين هما التحليل والتركيب.

وسنأخذ جانبا واحداً من هذه العملية، فالفكرة الأولى إذا ماوضعت إلى جانب الفكرة الثانية سيتولد بطبيعة الحال أو ستركب فكرة ثالثة، والفكرة الثانية مع الفكرة الأولى ستركب Synthesized فكرة رابعة، والفكرة الثالثة إلي جوار الفكرة الثانية ستولد فكرة خامسة، وهكذا إلى عدد لانهائى من الأفكار.



شكل (١)

التتائج اللامحدودة لتفاعل فكرتين

وهذه العملية هى التى دفعت فيلسوفا مثل هيجل أن يتوج وجهة النظر المثالية بقوله بأن الإنسان حيوان مفكر، لأن هذه العملية لاتتم إلا على مستوى البشر من بين الحيوانات الأخرى[١]، علما بأننا لم نتعرض لكون حدوث تفاعل بين الفكرة عند أحدهما مع المخزون من الأفكار لدى كل منهما، أن النتيجة تستحق أن يقول هيجل بهذه المقولة، وهو يرى "أن وظيفة الفلسفة هى دراسة الحاضر والكشف عن العنصر العقلى الخالد فى هذا الحاضر، وهذا العنصر العقلى هو الوردة وسط أشواك الواقع الفعلى، وهيجل يستخدم (صليب الحاضر) كناية عما فى الحاضر من ألم وعذاب ومعاناة، وذلك كله مما يجعل إدراك العقل متعة وبهجة مادام العقل يتحقق بالفعل فمهما كان الحاضر الفعلى مؤلما فسوف يستطيع العقل أن يستمتع به لأنه سيجد نفسه فيه"[٢].

ويمكن أن نأخذ الأمر السابق فى عرض الجدل فى صورة لقاء بين موضوعين (هنا فكرتين) متناقضتين يتركب منهما موضوع ثالث، وإذا شئنا الدقة فى التعبير فإن الفكرة تستلزم نقيضها ويؤدى هذا التناقض إلى أن تتراكب Synthesized فكرة ثالثة لا هى الأولى ولا هى الثانية، ولكنها تحمل بذور

التناقض بينهما، إذا فنحن أمام عملية أولى يمكن تسميتها بالسلب (تخارج النقيضين) ثم تليها عملية أخرى تتراكب بها الفكرة المؤتلفة هى عملية الإيجاب، لأنها تمثل سلبا للسلب، وإذا جرى الأمر على هذا النحو وتوقف المسير، تتجمد حركة الفكر وتتوقف وهذا ضد مبدأ هام هو الحركة، تسمى فى الفلسفة بالصيرورة، أى على الفكرة الجديدة أن تستخرج نقيضها الجديد الذي يعطى الحياة لصيرورة الفكر، وتعود القصة للاستمرار، ولا أخفى أن الشكل الأول وإن أبرز فكرة الجدل بصورة مبسطة فهو يحتاج إلى تعديل نظراً لأن القضية ليست عملية انتشار عشوائى للأفكار وإنما هناك اتجاه لهذا النمو والتراكب، لذلك يمكننا التعبير عن ذلك بالرسم التالى وهو يعبر، إن جاز التعبير، عن التناقض الرئيسى الذى يوجه جدل الأفكار، ويمكن أن تتكون إلى جانبه اتجاهات أخرى تعبر عن تناقضات ثانوية لها طريقها، والشكل الأمثل لذلك هو الشكل الحلزونى وليس الشكل الخطى السابق، ويمتاز شكل (٢) عن شكل (١) بما يلى:

أ- لاتوجد بداية للحركة الفكرية.

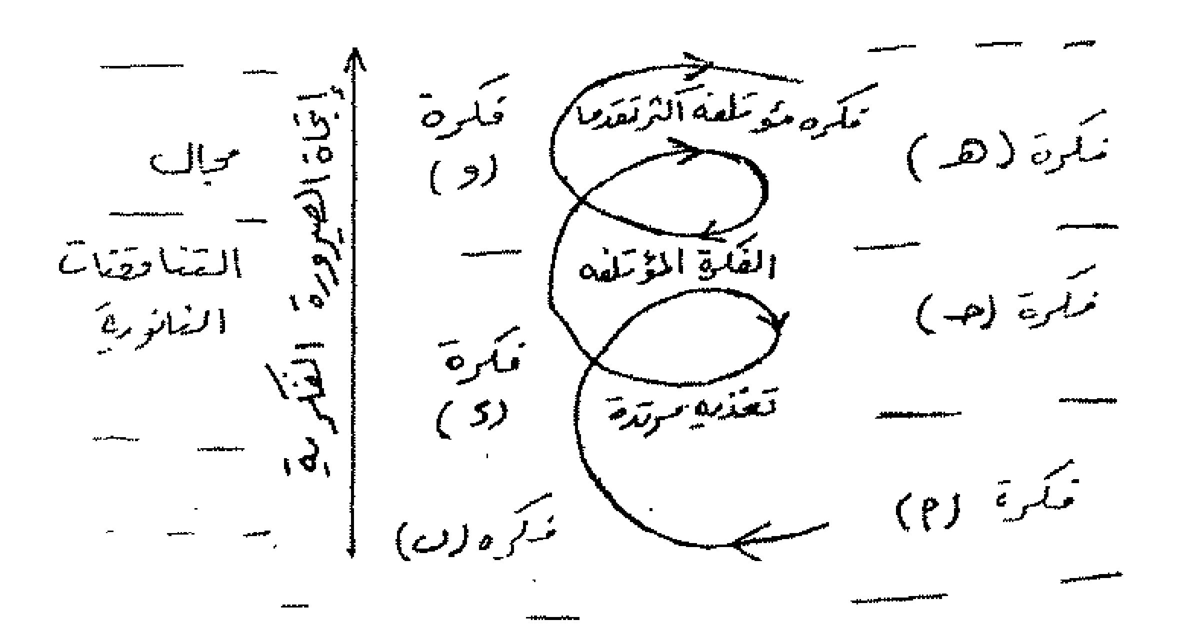
ب- الصيرورة الفكرية ذات اتجاه يخضع لقوانين الجدل.

جـ- إن حالات الفكرة تمر بلحظات تقدم وارتداد فى آن واحد، ولكن الارتداد يتم من أجل خطوة أكثر تقدمية.

د- أن صيرورة الفكر لانهاية لها.

هـ- أن عملية التقدم تتوقف على قدرة العقل الإنسانى على القيام بعمليتى التحليل والتركيب ووعيه بالتناقض القادم واتجاهات حله.

و- إن دور الإنسان الواعى يختلف عن الإنسان غير الواعى فى إمكانية الأول على دفع هذه الصيرورة وجعلها أكثر تسارعا.



شكل (٢)

جدل حركة الفكر

ب- الجدل الاجتماعي:

ينجب الوالدان رضيعا، فيكتسبان به صفة الأسرة، ويخرج الرضيع إلى الحياة بها وعلى الرغم منها، بها حفاظا على المكانة الاجتماعية للمرأة الولود وبالوالد أيضا لنفس الأمر، ولكنه على الرغم منها، لأن مسئولية تربية طفل هى مسئولية جسيمة غير محسوبة الخطوات.

ومنذ اللحظة الأولى تبدأ مطالب الرضيع بل وإرادة الرضيع، فهو يرفض الدواء، ويتحمل الولدان مسئولية أن يبتلع الطفل على غير رغبته كمية من الدواء، وسط بكائه، وتبدأ إرادة الرضيع فى الازدياد يوما بعد يوم، ويبدأ الأبوان بالتدريج فى محاولة لفرض إرادتهما عليه، ويكبر الرضيع حتى يصير مراهقا، فيبدأ فى الاستماتة لفرض إرادته على الأسرة رغم احتياجه إليها، وفى هذه الفترة تصعب مسئولية الأبوين بدرجة لامثل لها، ويأخذ الأمر شكل

صراع الأجيال أو التناقض بين إرادة الآباء وإرادة الأبناء، ورغم هذا الصراع فكل من الأبوين والمراهق يحتاج كل منهما للآخر، ومع فترة الشباب تزداد الأسرة اطمئنانا حيث تهدأ جذوة المراهقة عند الأبناء، فيشكلان وحدة اجتماعية مستقرة نسبياً، وفرض إرادة الشاب أو الرضيع أو المراهق فيها عملية سلب للأسرة، وتحجيم إرادة الشاب من قبل أبويه فيه سلب للشاب، إذا نحن أمام تناقض، وتعبر الأسرة عن المؤتلف الذى تتجسد فيه الوحدة مع الاختلاف، وتظهر الوحدة الأسرية أكثر جلاء عندما تنتقل إلى المجتمع المدنى الذى يتكون من كافة وحداته الأسرية، ونصبح أمام تناقض جديد بين الأسرة كوحدة والمجتمع المدنى الذى تنخرط فيه الأسرة كوحدة أخرى، هناك إرادة أسرية، وهناك إرادة لدى المجتمع في كل منهما سلب للآخر، يأتلف فيما نسميه بالدولة.

- التناقض قائم (السلب).
- التراكب قائم (الإيجاب).
- الصيرورة واضحة.

إذا هناك الموضوع وهناك النقيض وهناك المركب الناتج عن الصراع بين الموضوع ونقيضه، هذا هو الجدل الاجتماعى فى أبسط صورة[٣].

جـ- جدل الطبيعة:

إذا كانت الحركة هى شكل الوجود، فإنها تخضع لقوانين الجدل، ومن ثم فإن أشكالها المتمثلة فى حركة المادة الفيزيائية والكيماوية والبيولوجية تخضع لعمليتى السلب والإيجاب سالفتى الذكر، كما أن لها صيرورتها.

مثال (١):

إذا سار جسمان في حركة متوازية، فإنهما أثناء حركتهما يخضعان لقوى تجاذب بينهما، وقوى التجاذب تلك تتوقف على كتلة كل منهما، والمسافة

بينهما ونوع الوسط الفاصل بينهما والتجاذب في حالة الثبات يؤدى إلى اقتراب الجسمين كل من الآخر فيصطدمان، ونحن لانشعر بذلك فى حياتنا اليومية نظراً لأن هذه القوة من الصغر بحيث لايمكن ملاحظتها، أما إذا كبرت الأجسام تضخمت هذه القوة، كما هو الحال بين الأجرام السماوية، أما فى حالة الجسمين المتحركين فتؤدى هذه القوة إلى دوران الجسم الأصغر فى الكتلة حول الجسم الأكبر كتلة، وبعد استقرار الدوران تحول قوى الطرد المركزى التى تنشأ نتيجة هذا الدوران دون اتجاه الجسمين كل نحو الآخر، وبذلك تتحول الحركة الخطية إلى حركة دورانية تتوقف على كل من قوى القصور الذاتى وقوى المقاومة، كما يتوقف أيضا هذا الوضع على السرعة التى يكتسبها الجسم الدائر، وبالتالى أثرها على كل من كتلة الجسم وأبعاده ونظام الزمن الذى يخضع له. والحركة الدورانية تعبر عن عملية إيجاب ناتجة عن التناقض بين قوى دافعة وأخرى مقاومة تعد كل منهما سلبا للأخرى، ويظهر هنا مبدأ جديد هو أن التغير الكمى يتحول إلى تغير كيفى، وهو مبدأ جدلى أصيل.

مثال (٢):

ذرات كل عنصر تتكون من الكترونات سالبة تدور حول نواة موجبة، وإذا زاد عدد الالكترونات والبروتونات فى الذرة أدى ذلك إلى تغير كيفى فى خواص الذرة، فذرة الهيدروجين بها الكترونا واحد وبروتونا واحدا، وذرة الصوديوم بها (١١) الكترونا و(١١) بروتونا، وذرة اليورانيوم تحتوى على (٢٣٥) الكترونا و (٢٣٥) بروتونا، وهكذا فى العناصر التى اكتشفت حتى الآن، كما أن ذرة اليورانيوم نظرا لعدم استقرارها تنطلق منها الجسيمات فى نقصان عددى يؤدى إلى تغير كيفى فى خواص الذرة فهى تتحول من اليورانيوم إلى عناصر أخرى حتى تصبح فى النهاية عنصر الرصاص المستقر، وهذا التغير الكمى فى تحوله إلى تغير كيفي يتضمن كلا من عمليتى السلب والإيجاب للذرة.

مثال (٣):

تنمو فى جسم الكائن الحى ملايين الخلايا، وتموت أيضا ملايين الخلايا، فيما يسمى بعمليتى البناء الحيوى والهدم الحيوى، ويمثل الكائن الحى وحدة بين عنصرى الموت والحياة (وحدة الأضداد).

من الأمثلة السابقة نجد أن الأنواع المختلفة للحركة (الميكانيكية أو الفيزيائية والكيماوية والحيوية) تخضع لركائز الجدل، وهم التناقض وحل التناقض والصيرورة.

تعريف الجدل:

الجدل بذلك هو نظام حركة المادة سواء فى شكلها الفيزيائى والكيميائى والبيولوجى، أم فى شكلها الاجتماعى.

ويقوم على مجموعة من المبادئ الأساسية هى:

١- التغير الكمى يتحول إلى تغير كيفى.

٢- صراع الأضداد (النفى أو السلب).

٣- نفى النفى (الإيجاب).

٤- الجديد ينبع من بطن القديم.

وهناك مفاهيم رئيسية يرتكز عليها الجدل:

١- التناقض.

٢- حل التناقض.

٣- الصيرورة.

ماذا يعنى ماسبق، أنه يعنى أن الجدل ظاهرة موضوعية نراها فى حركة المادة بأنواعها المختلفة، إذا ما الذى يميز بين الجدل المادى والجدل المثالى، هنا

تظهر قضية المنهج وهى صلب متن البحث، فالبحث بالفعل فى المنهج method ولكنه هذه المرة (غير ماهو معروض فى البحوث السابقة للباحث) أسلوب حياة، ومنطق للتفكير فى الحياة بآفاقها الرحبة، وعندئذ يصبح التعبير الصحيح هنا هو المنهج الجدلى المثالى والمنهج الجدلى المادى، فهما منهجان لتفسير الواقع يبدأ كل منهما من مسلمات تختلف عن الآخر، وبالتالى تقود إلى نظرات فلسفية مختلفة، فالمنهج من هذا المنظور المتسع هو نمط من التفكير يوجه حياة الطبقات الاجتماعية خلال اشباع حاجاتها بطريقة جماعية، ويكشف هذا التفكير عن فهم مغزوى لمكان الطبقة من الصيرورة التاريخية، لذلك يختلف منطق التفكير وفقا لموقف الطبقة من عملية الإنتاج فى المجتمع، لذلك فنحن فى هذا البحث نقف أمام فيلسوف ينتمى إلى طبقة أو شريحة طبقية هى المثقفين، بما هو معروف عن هذه الطبقة من مواقف بينيه.

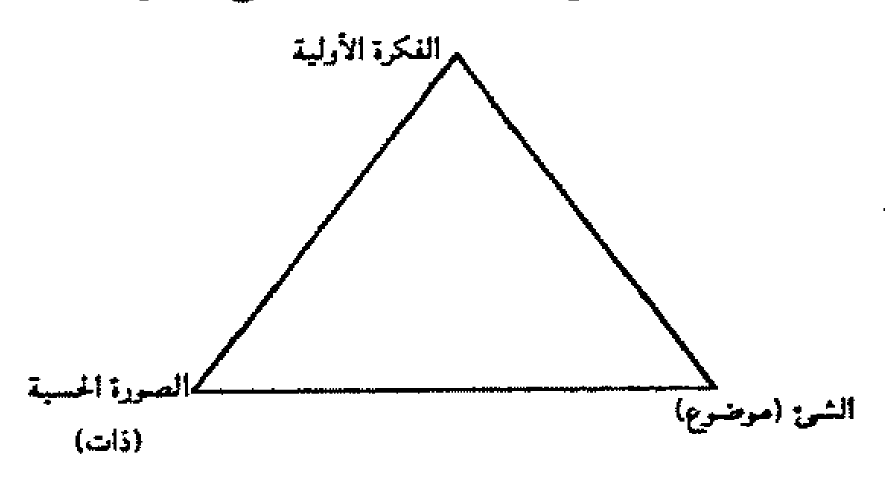
من خلال هذا المنهج يصبح من الضرورى توضيح الأطر التى يقوم عليها كل منهج وهذا يلزم تحديد الفيلسوف أو المفكر الذى طرح كلا من المنهجين، لهذا سيكتفى البحث بعرض المنهج الجدلى المثالى كما هو معروض فى فكر هيجل، والمنهج الجدلى المادى كما هو مطروح فى فكر ماركس وانجلز.

٢) المنهج الجدلى المثالى:

يتضح هذا المنهج فى دراسة نظرية المعرفة وفقا لمعطيات الجدل المثالى فهو أى الأخير، سياحة فى عالم الفكر، فلابد أن يكون الإنسان هنا حيوانا مفكراً والتفكير عملية يمارسها العقل، والعقل لايتعامل إلا مع كليات[٤]. أى ننتقل من الحالات الفردية إلى التجريدات الجماعية التى تعبر عنها، فهذه منضدة لها أربعة أرجل وهى صفراء اللون، وتلك الخضراء لها أربعة أرجل ... ومن هذه الحالات الفردية ننتقل إلى الفكرة الكلية التى تعبر عن المنضدة كنوع، وهذه الفكرة الكلية التى تكونت هى موضوع للتفكير أيضا، أى موضوع لأعمال

العقل الإنسانى، وأعمال العقل سلب للحواس، وعملية المعرفة تتم فى عمليات جدلية متتالية أو متزامنة.

فإذا بدأنا بالشئ المحسوس الموضوعى العينى النسبى الجزئى نجد أن حواسنا تستشعر وجود هذا الشئ، مجرد بصمة سريعة يتركها هذا الشئ على أدوات حسنا، ثم تستدعى صورة حسية له فتدرك الحواس هذا الشئ المحسوس الموضوعى العينى النسبى الجزئى، فيصبح هذا الشئ صورة حسية (فكرة أولية إن صح التعبير) فى ذات الإنسان العارفة، ثم تصبح هذه الصورة ذاتية مجردة، وبين الموضوعى والذاتى تناقض لابد له من الحل، ويتم الحل فى عملية الفهم التى يبدأ بها العقل أولى مراحل جدله فإذا كانت الصورة الحسية تنقل الموضوعى إلى ذاتى بحيث لاتفصل بينهما فعملية الفهم من خلال ادراكها للعلاقات تشكل وحدة بين الموضوعى والذاتى بين الشئ وصورته الحسية التى تكونت فى الذات، ولكنه فى الوقت نفسه يدرك أن هناك شيئا موضوعيا، كما أن هناك ماهو ذاتى، وفى هذه المرحلة تتكون الفكرة أو اللبنة الأولى للوجود فى العقل الإنسانى ويطلق على هذه العملية عملية الوعى المباشر.

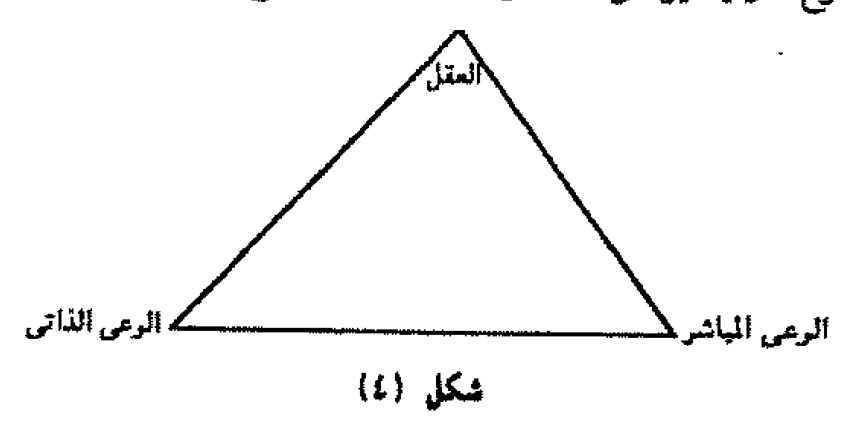


شكل (٣)

عناصر عملية الفهم (جدل الوعى المباشر)

عندئذ نكون قد اجتزنا شوطا كبيراً فى عملية المعرفة، ونبدأ من جديد فى سلسلة عمليات عقلية جدلية أخرى، فالفكرة الأولية التى تكونت تتحول إلى موضوع للعقل فيبدأ في التفكير فيها، وينتقل حوار المعرفة فيصبح داخليا، ومن ثم تصبح هذه الفكرة التي تدور داخل العقل موضوعا لتفكير العقل نفسه، وكأنها شئ خارجى عنه، فالوعى قد أدرك أخيراً أن حقيقة العالم الحسى هى كليات مافوق الحس، وهو الآن يتخذ خطوة أبعد ويدرك أن عالم الكليات هذا ليس شيئا آخر غير نفسه، أو ذاته الخاصة، وأنه في وعيه بالعالم الخارجى لايعى فى الحقيقة سوى ذاته، أى أننا ننتقل من الفكرة الموضوعية إلى فكرة ذاتية، ويتكون مركب الجدل من فكرة كلية بدرجة ما، وهى فكرة توسطية تحقق مانسميه بمرحلة الوعى الذاتى.

وتأتى المرحلة الأخيرة وهى العقل الذى فيه تدرك الفكرة الموضوع والفكرة الذات وتخلق الوحدة بينهما فيما نسميه بالفكرة الخالصة، التى تخلصت من كل شوائب الحسى مع تميزها فى نفس الوقت بين الفكرة الموضوع والفكرة الذات، "لأن العقل هو المبدأ الذي يسلم بالتمييز والاختلاف ولكنها فى نفس الوقت الهوية الكامنة وراء هذا الاختلاف فهو يأخذ بمبدأ هوية الأضداد والموضوع الآن يتميز عن الذات ولكنه متحد معها فى وقت واحد"[٥].



شكل (٤)

جدل التعيين الحسى والوعى الذاتى

نلاحظ مما سبق مايلي:

١- لولا أن الشئ موجود وجوداً موضوعياً لما تمت كل هذه المراحل التي وصلت بالعقل حتى يصبح وسط المعرفة الإنسانية.

٢- أن المعرفة تتم بشكل جدلي يقوم على التناقض وحل التناقض أى السلب والإيجاب.

٣- أن الحركة الصاعدة من الشئ الموجود موضوعياً إلى الفكرة الخالصة في العقل، تعود لتصبح هابطة ترى فيها الأشياء من خلال الأفكار الخالصة، وهذا أهم مبدأ يميز المنهج الجدلي المثالي.

"فليس في النسق الهيجلي شئ سوى استنباط الأشياء من الأفكار، وكأنه يعني استنباط الأفكار من الأفكار في حد ذاته كاف لاستحداث الأشياء من وراء الأفكار"[٧].

٤- لايهمنا بعد ذلك الشئ المحسوس، فنحن نتعامل مع مافي هذا الواقع من ايحاءات فكرية تتجسد في كليات.

"فكما أن كل ماعدا الكليات وهم وأن الكليات التي تتكون منها الأشياء هي كل شئ وسواها مما يفترض وجوده وراءها هو زعم باطل عار من الحقيقة"[٨].

وتلخيصا لمثالية هيجل يقول ولتر ستيس:

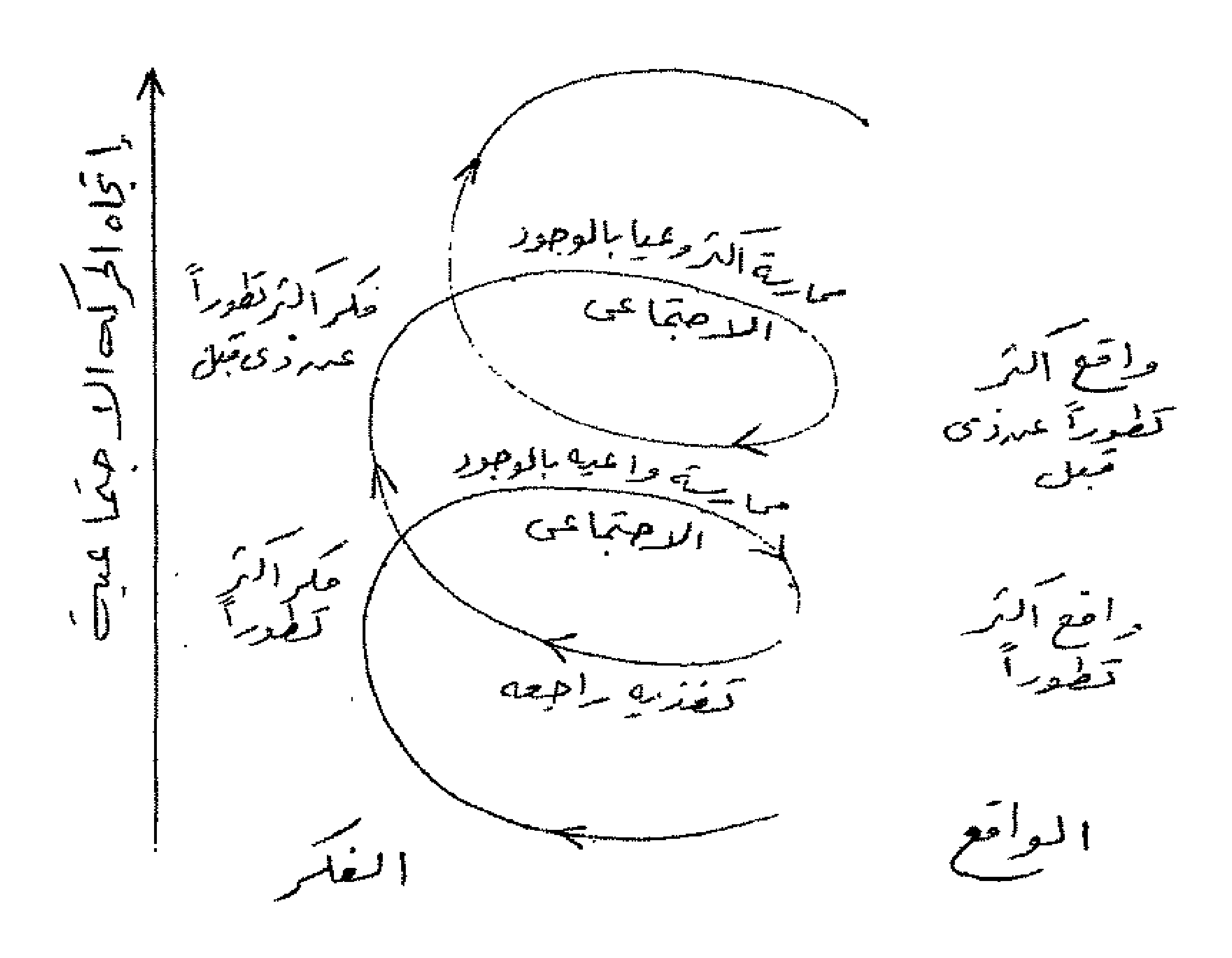
"إننا إذا أردنا أن نفهم هيجل فعلينا أن نتعلم كيف نفكر تفكيراً مجرداً. وأن نتحرك في حرية بين الأفكار الخالصة وأن نطرد التصويرات الحسية من أذهاننا أو ألا نخلط بينها وبين الأفكار الخالصة على أقل تقدير"[٩].

٣) الجدل المادي:

الواقع يصنع الوعي[١٠]، تلك هي المقولة الأساسية التي يقوم عليها الفعل

المعرفي، وتقوم نظرية المعرفة على الجدل بين أدواتها لدى الإنسان من ناحية والواقع الذي يعيش فيه من ناحية أخرى، ويتم ذلك من خلال تأكيد أربعة مبادئ: الأول هو أن حواس الإنسان ليست ثابتة كما تقرر الفلسفات الأخرى، أما المبدأ الثاني فهو الوحدة بين كل من الحواس والعقل، فأدوات الحس عند الإنسان بوابة جهازه العصبي الذي يقبع على قمته المخ، ومن ثم فلا يمكننا أن نجزئ نظام ادراك الإنسان للواقع، والمبدأ الثالث هو الثقة في الحواس كأدوات تنقل الواقع بصدق إلي مخ الإنسان، والمبدأ الرابع وهو الأحق حتى يكون المبدأ الأول هو الثقة في وجود واقع موضوعي منفصل عن ذات الإنسان(١١)، من الممكن ادراكه ادراكا صحيحا عن طريق عملية الانعكاس(١٢)، أي العلاقة المتبادلة بين حواس الإنسان من ناحية، والواقع من ناحية أخرى، ويتم الانعكاس من خلال ممارسة الإنسان لحياته مستعينا بنظامه الادراكي، وهذه الممارسة تسمى بالبراكسيس(١٣)، وهي ممارسة واعية بأبعاد العلاقة بين الإنسان والواقع.

ويتطور النظام الادراكي، فالضرورة تفرض عليه ذلك، فكلما تعقد الواقع فرضت الضرورة تطور الحواس من أجل التكافؤ في التعامل مع هذا الواقع، وعندما لايتم التكافؤ يؤدي ذلك إلى أن تظل بقية الكائنات الحية في مستواها من التطور البيولوجي، أما الإنسان فمن خلال العمل استطاع أن يطور هذه الحواس ومن أهمها زيادة قدرات مخ الإنسان وبالتالي تطوره الإدراكي، ويمكن توضيح الجدل "البراكسيس" من خلال علاقة الفكر بالواقع ويبين شكل (٦) جدل الممارسة لدى الإنسان.



شكل (٦)

جدل البراكسيس فى الجدل المادى

الهوامش والمصادر

١- هيجل: **موسوعة العلوم الفلسفية**، المجلد الأول، ترجمة وتقديم وتعليق امام عبد الفتاح امام، (بيروت، دار التنوير، ط١، ١٩٨٣م) ص٥١.

٢- ـــــــ: **أصول فلسفة الحق**، المجلد الأول، ترجمة وتعليق وتقديم: امام عبد الفتاح امام، (بيروت، دار التنوير، ط٢، ١٩٨٣م) تعليق للمترجم، ص٨٩.

٣- هذا المثال مأخوذ عن هيجل، انظر المرجع السابق، ص ٤٩.

* انظر في جدل الطبيعة:

أ- انجلز: **مقدمة لجدلية الطبيعة**، ترجمة: لطفي نظيم، مقال كتب ١٨٧٥ - ١٨٧٦، ونشر لأول مرة عام ١٩٢٥م بالألمانية (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٦٩م).

ب- ولتر ستيس: **فلسفة هيجل**، المجلد الأول، **المنطق وفلسفة الطبيعة**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام (بيروت: دار التنوير، ط٢، ١٩٨٣م) ص ص ٢٧٣ - ٢٨١.

جـ- هناك حوار كامل حول جدلية الطبيعة، حضره رواد الفكر الماركسي والوجودي في ندوة عقدت بباريس ومنشور ملخصها في:

Novak, George: *In Marsist philosophy (N. Y. Moued Press 1978)* PP. 231 - 256.

د- عصام الدين على هلال: **التربية والديالكتيك، دراسة في الأصول الفلسفية للتربية** (طنطا: مكتبة سماح، ١٩٨٦م) ص ص ٤٠ - ٤٧.

٤- هيجل: **المنطق وفلسفة الطبيعة**، مرجع سابق، ص ٢٣.

٥- إمام عبد الفتاح إمام: **المنهج الجدلي عند هيجل**، (القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٨١م)، ص ص ٩٩ - ١٢٥.

٦- عبد الفتاح الديدي: **فلسفة هيجل** (القاهرة: الانجلو المصرية، ١٩٧٠م) ص ٢٢.

٧- المرجع السابق، ص ٢٧.

٨- المرجع السابق.

٩- ولتر ستيس: **فلسفة هيجل**، المجلد الأول، مرجع سابق، ص ٧٩.

١٠- هنري لوفيفر: **المنطق الجدلي**، ترجمة: ابراهيم فتحي (القاهرة: دار الفكر المعاصر، ط١، ١٩٧٨م)، ص ٦٩.

١١- المرجع السابق، ٨٧.

١٢- أفاناسييف: **أصول الفلسفة الماركسية**، ترجمة: حمدي عبد الجواد، (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ط١، ١٩٧٥م) ص ٦٧.

١٣- هنري لوفيفر: **ماركس وعلم الاجتماع**، ترجمة: بدر الدين الرفاعي، سلسلة أصول الفكر الاشتراكي ١٩ (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧١م) ص ١٢٣.

الفصل السادس

أهداف التربية فى إطار الجدل المثالى

الفصل السادس

أهداف التربية فى إطار الجدل المثالى

ينقسم النسق الفلسفى الهيجلى إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول هو المنطق، والقسم الثانى هو الطبيعة، والقسم الثالث هو الروح، والمنطق هو علم العقل الموضوعى والذاتى، والطبيعة هى تخارج العقل فى المكان(١٤)، والروح أو التاريخ هو تخارج العقل فى الزمان(١٥)، ويكون العقل بذلك قد سار مسيرة فكروية ideational تحكمها أركان الجدل، ويعود فى نهايتها إلى ذاته مرة أخرى، وقد وصل إلى مرحلة النضج التى تمكنه من معاودة المسير لمرحلة أعلى من النضج، إنها رحلة تتم على مسرح العقل بغير الابتعاد عنه، هى سباحة فى عالم الأفكار تحكمها الحركة من أفكار شاملة أو مقولات إلى أفكار شاملة أخرى تبدأ بمقولة الوجود وتعود إليها ثانية، من الوجود إلى العدم إلى الصيرورة ... إلى مقولات الفن والدين والفلسفة ثم العودة إلى الوجود وقد صعد درجة فى تقدمه ليعاود الكرة مرة أخرى، وإذا كانت المقولات هى شرط الوجود(١٦)، والحركة الجدلية هى شكله، فإننا نصل إلى مايسمى بالضرورة، طريق مرسوم من مقولة إلى أخرى وتزداد مساحة وعى العقل بهذا الطريق المرسوم دورة بعد أخرى، ومن ثم تزداد مساحة حريته، إذن، مادور الوعى فيما يتعلق بالضرورة؟ إنه يدفعها فى طريقها المرسوم فيزداد تسارعها، فإذا بالرحلة تقصر ويخرج العقل منها مزهوا بنضجه مدفوعا لمرحلة أخرى من النضج، ومن هنا تتضح رحلة التربية فى قدرتها على خلق الوعى المشترك للإنسان، وبالتالى مساعدتهم على تحقيق دفعة أقوى للضرورة فى مسيرتها، فيقطف ثمارها وقد أينعت قبل أوانها، وماتلك الثمار؟ إنها العقل ذو الحركة الجدلية، والحرية المسئولة، والإرادة السعيدة المتوحدة مع الدولة، ووحدة الأمة المتمثلة فى الدولة، والدين الذى يضم الوحدة مع الاختلاف، والفلسفة التى تعتبر أعلى

مراحل الوعي[١٧]، وماتلك الثمار إلا أهدافا تسعى التربية نحو تحقيقها وفقا للنسق الهيجلي.

إذن هناك هدف رئيسي للتربية هو دفع الضرورة تنبع منه الأهداف الأخرى:

أولاً: تربية العقل تربية جدلية.

ثانيا: تنمية الوعي بالحرية المسئولة.

ثالثا: تنمية الإرادة في توحدها مع الدولة.

رابعا: تنمية الوعي الديني والفلسفي.

"دفع الضرورة"

أولاً: تربية العقل تربية جدلية:

(١) مكانة العقل في فلسفة هيجل:

والعقل عند هيجل جدلي بالطبيعة[١٨]، سواء انعكس ذلك على السلوك البشري أم لم ينعكس، ويمثل مكانة كبيرة محورية في فلسفة هيجل برمتها، فالفلسفة عند هيجل هي المنطق[١٩]، والعقل هو موضوع المنطق، بل إن المنطق علم العقل الموضوعي وعلم العقل الذاتي معا كما سبقت الإشارة.

وللمنطق من حيث الصورة ثلاثة جوانب:

أ- الجانب المجرد أو جانب الفهم[*].

ب- الجانب الجدلي أو السلبي للعقل.

جـ- الجانب النظري أو الإيجابي للعقل.

وهذه الجوانب الثلاثة لاتكون ثلاثة أقسام من المنطق ولكنها مراحل أو لحظات لكل فكرة منطقية أي لكل فكرة شاملة[١٩]، ومن ثم يعتبر المنطق بحث

فى طبيعة العقل أو بحث فى الفكر الخالص[٢٠]، ومن الناحية الابستمولوجية نجد أن العقل يمثل الضلع الثالث فى المثلث الذى يشمل الوعى، والوعى الذاتى والعقل باعتباره وحدة الضلعين الآخرين[٢١]، والعالم يعيش على مسرح العقل ولايتركه فى كل لحظة من لحظات وجوده ولايتعامل مباشرة مع الأشياء، فما تعطيه الحواس ليس سوى وهم[٢٢]، ويزيد هيجل من مكانة العقل إذ يؤكد أنه لايوجد فى الكون مالايمكن معرفته، سواء أكان اللامتناهى والمطلق أو الشئ فى ذاته[٢٣].

أما إذا أخذنا بمنظور القيم فهى تحتل مكانة كبيرة فى فلسفة الروح عند هيجل. يحتل العقل أيضا مكانه البارز، إذ يقيم هيجل الأخلاق على العقل، أى على ماهو كلى، لكن الكلى هنا ليس هو الكل الفارغ المجرد الخاص بالفهم لكنه الكلى العينى الخاص بالفكرة الشاملة[٢٤].

كما أنه فى نظرته لتطور بنية المجتمع من الأسرة إلى المجتمع المدنى إلى الدولة، يرى أن منظمات ومؤسسات المجتمع المدنى هى بالضرورة: العقل أو الروح وقد أصبح صلبا فى العالم أى أنها الروح الموضوعية[٢٥]، واستنباط تنظيم من التنظيمات إنما يعنى إظهار ضرورته، أى أن يبين أن هناك ضرورة منطقية، ضرورة من ضرورات العقل تجعله يظهر فى المكان الذى ظهر فيه وبالطريقة التى ظهر بها[٢٦].

كما أن قيام الدولة نفسها استجابة لضرورة عقلية ... ولانكون قد جانبنا الصواب فى القول بأن الإنسان فى تطوره الاجتماعى عند هيجل إنما يخضع لتطور تفرضه هذه الضرورة العقلية المنطقية، ومن ثم يظهر هنا دور الإنسان فى بناء حريته، فالحرية الفردية تكمن فى الوعى بهذه الضرورة العقلية التى تحكم التاريخ، وعلى أساسها أيضا يتحدد دور الارادة الإنسانية، إذ يرى هيجل مثلا أن الدولة فرد حقيقى، فهى شخص أو كائن حى يمايز نفسه ويتفرع بطريقة

تجعل حياة الكلى تسرى فى الأجزاء، وذلك يعنى أن الحياة الحقيقية للأجزاء وهم الأفراد إنما توجد فى حياة الكل وهو الدولة وتتحد معها فى هوية واحدة، والدولة كلية بقدر ماتكون عقلية، وهكذا لاتكون سوى العقل وقد تموضع ob-gectified أصبح خالداً عن طريق حذف الصفات العارضة والسمات الوقتية والتركيز على ماهو كلى فيه(٢٧).

وإذا نظرنا إلي العقل فى تصور هيجل للمجتمع نجد أنه قسم المجتمع إلى طبقات وفق حاجات الأفراد، فالطبقة عنده هى هؤلاء الذين يكرسون أنفسهم لإنتاج الأشياء الضرورية لإشباع مجموعة من الحاجات، وهناك ثلاث طبقات رئيسية هى(٢٨):

١- طبقة الزراع أو الفلاحين، وهذه الطبقة تقابل أول مرحلة من مراحل الفكرة وهى مرحلة المباشرة، وهى الكلية التى توجد فيها الجزئية والاختلاف وجوداً ضمنيا، لكنهما لم ينبثقا منها بعد، ذلك لأن هذه الطبقة تعيش عيشة بسيطة وتتصل اتصالا مباشراً بالطبيعة متقبلة ماتمنحه لها، وهى تعيش بروح التعاون والثقة حيث لم يدخلها الفكر بعد: الذى هو لحظة الاختلاف.

٢- طبقة التجار والصناع، ويقل اعتماد هذه الطبقة على الطبيعة، ويزداد اعتمادها على عملها الخاص، وهى تستخدم الفهم فى تحليل الحاجات وفى تشكيل مواردها من الطبيعة لكى تشبع احتياجاتهم وهى تلك الطبقة التى يظهر فيها مبدأ الفكر، إنما تمثل لحظة الجزئية.

٣- الطبقة الكلية، وهى تنشد فى عملها تحقيق المصالح الكلية للمجتمع والدولة وهى الطبقة الحاكمة التى تعتمد على مبدأ العقل.

ويكفى فى النهاية أن تحدد مكانة العقل فى فلسفة هيجل على ضوء عبارته الشهيرة "المعقول واقعى، والواقعي معقول"(٢٩).

(٢) موقف التربية من قضية العقل عند هيجل:

إذا قلنا أن العالم يسير وفق ضرورة منطقية عقلية جدلية، فإن التربية لابد أن تسعى نحو إنماء العقل الذى يستطيع سلب الواقع ودفعه من أجل الإسراع بخطى هذه الضرورة حتى تصل إلى مراميها النهائية، وهى وحدة العقل مرة أخرى مع العقل الكلى وأداة ذلك هى الدولة المتسلحة بالدين والفلسفة، وقد صارت هى وأجزاؤها شيئا واحدا.

والعقل القادر على سلب الواقع وتغييره هو العقل الجدلى، الذي تتحرك فيه الأفكار بشكل جدلى، ومن خلال عمليتى السلب والإيجاب يمكن للعقل أن ينمو ويصبح عقلا جدليا، يمكن أن يحدد للفرد دوره فى دفع عملية الضرورة إلى مبتغاها تماما كما وضع ماركس وانجلز أسس المادية التاريخية[٣٠] التى ترى فى التاريخ نظاماً بدأ بالمجتمع المشاع ثم المجتمع العبودى فالمجتمع الاقطاعى فالمجتمع الرأسمالي، وبناء على ذلك حددوا الاتجاه الاجتماعى بعد ذلك نحو المجتمع الشيوعى، كما ترى الماركسية أن هناك ركائزا مادية كقوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج (وليس المقولات الفكرية كما هو الحال عند هيجل) هى التى تفرض مسار الضرورة التاريخية، بحيث يصبح الوعى بهذه الضرورة عاملا أصيلا فى دفعها واختصار خطوات تكوين المجتمع الشيوعى فالحرية فى الفكر الماركسى هى الوعى بالضرورة التاريخية والعمل على دفعها.

ومسرح الضرورة عند هيجل هو العقل، العقل الجدلى كما سبقت الإشارة وينبه ماركيوز[٣١] هنا إلي أن هناك اختلافات أساسيا بين تأكيد هيجل على العقل كأداة معرفية وبين غيره من المفكرين المثاليين الذين سبقوه، ويقول بأن الفلسفات المثالية فى العصور السابقة كانت ترى قوة العقل فى الثبات لا التغير، وبالتالى تقف الفلسفات المثالية عبر التاريخ مع الابقاء على النظام القائم فى حين أن قوة السلب التى يتمتع بها العقل عند هيجل تجعله يدحض

الثبات ويسعى نحو التغيير، ويدلل على ذلك بأن كثيراً من الثورات قد ارتكزت في نضالها على قيم التغيير التي أعلنتها الفلسفة الألمانية. كما يؤكد على رأى هيجل القائل بأن الثورة الفرنسية أعلنت السلطان المطلق للعقل على الواقع(٣٢).

ومن هنا نستطيع أن نستشعر الفرق بين المبادئ التربوية التى نادت بها الفلسفات المثالية السابقة، والمبادئ التربوية التى يمكن استنباطها من فكر هيجل، ويكمن ذلك فى مفهوم الضرورة، أو بمعنى أفضل فى قوة السلب عند العقل.

وتقوم عملية إنماء العقل إنماء جدليا عن طريق مجموعة من المبادئ منها:

١- تعليم الأبناء يعني غرس العقل الكلى فى نفوسهم ببطء وبالتالى تطور الحرية التى يملكونها بالقوة لتصبح موجودة بالفعل(٣٣).

٢- يتعلم الطفل فى أول دروسه كيف يفكر تفكير انعكاسيا*، فأحد هذه الدروس الأولى التى يتعلمها هى الربط بين الأسماء والصفات مما يضطره إلى أن ينتبه ويميز: فعليه أن يتذكر قاعدة عامة ويطبقها على حالة جزئية خاصة، وهذه القاعدة العامة ليست سوى الكلى، فالظاهر الحسى فردى وعابر أما ماهو دائم فيه ينكشف لنا عن طريق الفكر الانعكاسى، والطبيعة تتبدى أمامنا فى عدد لاحصر له من الظواهر والصور الفردية، ونحن نشعر بالحاجة إلى ادخال الوحدة إلى هذا التنوع فنقارن بينها، أى نحاول أن نعثر على الكلى فى حالة فردية، فالأفراد يظهرون ويختفون، أما الأنواع فهى تبقى وتدوم وتتكرر فى هذه الأفراد جميعها، ووجود هذه الأنواع لايراه إلا الفكر وحده، ويندرج تحت هذا الاسم نفسه جميع القوانين التى تنظم أنه نقيض شئ آخر، وهذا الشئ الآخر الذى يعارضه الكلى هو المباشر المحض هو الخارجى الفردى الذى يعارض الكلية

والداخلي والمتوسط، ولايوجد الكلي وجوداً فعليا أمام العين الخارجية على أنه كلي، فالنوع بما هو نوع لاتدركه الحواس(٣٤)، **إن الكلي لايرى ولايسمع لأن وجوده هو وجوداً من أجل العقل فحسب(٣٥).**

٣- منهج هيجل يقوم على استنباط المجرد أولا ثم يستنبط الحالة العينية التي يجد فيها التجريد وحدة وجوده الحقيقي(٣٦).

٤- وهيجل مثله مثل الفلاسفة المثاليين الذين ترتكز فلسفاتهم على مبدأ العقل كأداة للمعرفة، إذا ينظر إلى الطالب على أنه يعيش في مسرح الأفكار "فالمثالي بطبيعة الحال موجه توجيها أساسيا نحو الأفكار، فالمدرسة تجعل الطفل يعيش في عالم الأفكار، وهو ماتوحي به كل محتويات المدرسة المادية بدءا بالناقوس ثم القمطرات والسبورات والأغذية التي تقدم للطفل، وهو أيضا ماتوحي به الأنشطة التي يمارسها في المدرسة سواء أكانت أنشطة منظمة داخل الفصول والجماعات المدرسية المختلفة، أم النشاط الحر الذي يؤديه خلال فترات الفسح والراحات التي يشملها اليوم المدرسي، إن جوهر المدرسة هو النوعية الفكروية، وتتركز وظيفتها كمعبر للأشياء الخاصة بالعقل، إن المدرسة في إطار الفلسفة المثالية تحاول أن تخلق بيئة العقل، أنها تعطي الاهتمام الكبير للوسط الأساسي الذي يعمل العقل من خلاله، هذا الوسط هو الرموز ليس فقط في مضمار اللغة ولكن في الرياضيات والفن أيضا، فمن خلال هذه الرموز يستطيع العقل الإنساني انجاز مهامه(٣٧).

٥- إن التربية المثالية تبني خبراتها في إطار عقلي أو فكروي الطابع، ويتضح ذلك في تلك الأفرع من المعرفة التي تهتم بنمو واكتشاف الأفكار بها ولأجلها، وربما يكون المثل المناسب لذلك هو مجال الأدب، فالأدب يهتم بالحروف والرموز، ومن خلالهما تنتقل المشاعر ويتم الاستبصار، ونجد ذلك

من خلال أعمال أعلام الأدب بدءا بعالم اليونان إلى وقتنا الحاضر(٣٨)، وذلك يؤكد أن الكلمات تظل دائما مفاتيح الحق والحقيقة(٣٩).

"والمعرفة عند هيجل تكون صحيحة إلى الحد الذي تشكل عنده نظاما وكلما كان النظام أكثر شمولا، وكلما كانت الأفكار التي يتضمنها أكثر اتساقا، كانت الحقيقة التي قد يقال أنه يتضمنها بصورة أكثر غزارة، ويعرف هذا المبدأ بصفة عامة باسم نظرية الترابط المنطقي للحقيقة وهي تقوم على أن المعرفة ليست مجزأة بل موحدة طالما أن الحقيقة التي تعكسها المعرفة هي ذاتها كل واحد، ولا تصبح أية مادة جزئية من المعرفة ذات دلالة إلا إلى الحد الذي ينظر عنده في مضمونها الكلي، وبهذا فإن جميع الأفكار والنظريات يجب أن تؤيد تبعا لترابطها بنظام للمعرفة متطور باستمرار ومتحد(٤٠)".

والتساؤل الآن ما طبيعة ذلك العقل الجدلي القائم على السلب والإيجاب:

١- أنه العقل الذي ينظر إلى الأشياء في تحولها إلى أفكار*. بمعنى أن يراها وقد تكشفت له إمكاناتها ليس في وجودها بالقوة فحسب وإنما بالفعل أيضا، إن طاقة السلب الكامنة في الأشياء هي التي تقوده إلى معرفة الكلي.

٢- وهو الذي ينتقل إلى الجزئي عبر الكلي، والكلي في العلاقات العامة، والجزئي في الأنواع المتفردة أي ينتقل من المجرد إلى العيني.

٣- وهو الذي يكشف عن الضرورة في الأشياء، كما يكشف عن المباشرة من ناحية والتوسط من ناحية أخرى، يرفض المباشرة وينتقل بالتوسط إلى العقل الكلي.

٤- وهو الذي يرفض ما تتجه الحواس، ويرى معطياتها في سياق الضرورة.

٥- وهو أيضا العقل الذي ينتقل من العام إلى الخاص أي يقوم على القياس

الذي يتجاوز المنطق الأرسطي ولا يرفضه.

٦- أنه العقل الذي يرى سلبه في الطبيعة، ويرى إيجابيته في عودته إلى نفسه عبر التاريخ.

٧- أنه العقل الذي يرى حريته في حركته ذاتها[٤٥].

٨- وهو العقل الذي يجد في التاريخ ملاذه وصيرورته.

٩- وهو الذي يرى في الرموز أيضا ملاذه، وفي الكتب أكثر من التفاعل مع الطبيعة النيئة.

وبلغة اليوم والأمس القريب تستطيع الحكم على هذا العقل بأنه العقل صاحب التفكير الناقد، فإذا كان العقل الهيجلي تقويميا على ضوء الضرورة المنطقية فالتفكير الناقد أيضا نمط من النقد على ضوء معيار منطقي، إذن عندما يعمل التفكير الناقد على ضوء معيار الضرورة المنطقية (التواصل الجدلي بين المقولات) كان تفكيرا هيجليا من الدرجة الأولى.

وبذلك يكون على المدرسة أن تساهم في بناء التفكير النقدي لدى الطلاب، وهذا بالطبع أفضل وسيلة لنقل العقل الإنساني إلى مستوى العقل الكلي عند هيجل.

"ويعرفه جود بأنه التفكير الذي يقوم على أساس التقويم الدقيق للمقدمات والبرهان والوصول إلى النتائج بتمهل النظر مع اعتبار كل العوامل ذات العلاقة بالموقف، ويرى فؤاد أبو حطب أن التفكير الناقد عملية تقويمية يتمثل فيها الجانب الحاسم والختامي في عملية التفكير وهي بهذا خاتمة لعمليات الذاكرة والفهم والاستنتاج، ويرى إينس التفكير الناقد باعتباره تقويما صحيحا للعبارات والقضايا"[٤٦].

ومن أهم مقومات التفكير الناقد القدرات التالية:

١- الدقة فى فحص الوقائع.

٢- ادراك الحقائق الموضوعية.

٣- ادراك إطار العلاقة الصحيح.

٤- تقويم المناقشات.

٥- الاستدلال(٤٣).

وينتهى اينيس إلى "أن المعرفة والمعلومات من أهم الركائز التى تؤدى إلى تنمية مهارات التفكير مؤسسة على مقدار مالدى الفرد من معلومات ومعرفة"(٤٤).

ولعل فى ذلك مادفع هيجل إلى أن يوصي بضرورة أن يظل الطالب متصتا ومنصتا فقط لفترة طويلة من عمره، ثم يبدأ بعد ذلك - بعد هذه الفترة من الامتصاص - فى الدخول فى دائرة الحوار(٤٥)، ولعل ذلك أيضا يتفق مع الفلسفة المثالية فى التربية التى ترى أن المعلم المثالى إذا ماطلب منه أن يقرر فى نشاطه اللاصفى مع الطلاب عما إذا كان من الأفضل للطلاب أن يذهبوا إلى رحلة ما أم يقضون هذا الوقت فى المكتبة فهو سيقرر مباشرة أن قضاء الوقت بين أرفف المكتبة أفضل وأنفع للطلاب، فالعقل داخل المكتبة يتنسم عبير الرموز ويجد نفسه من خلالها(٤٦).

"دفع الضرورة"

ثانياً: تنمية الوعى بالحرية المسئولة:

(١) مكانة الحرية فى الفكر الهيجلى:

تعرضت الدراسة فيما سبق للعقل ودوره فى تشكيل الإطار الفكرى عند هيجل والحقيقة أن الضرورة التاريخية تجل عقلى، كما أنها فى المقام الأول ضرورة منطقية تكشف عن وعى العقل بذاته، ولذلك فإن تنمية العقل الجدلى الناقد هى فى الحقيقة ركيزة هامة من ركائز تنمية وعى الطالب بالضرورة التاريخية، والإنسان هنا يبحث عن حريته فى مسار هذه الضرورة المنطقية، إذن فحرية الإنسان رهينة بوعى العقل بمكانه من الضرورة التاريخية، فالعقل كما يقول هيجل يسيطر على العالم وأن تاريخ العالم بالتالى يتمثل أمامنا بوصفه مساراً عقليا[٤٧]، وهذا الوعى يتم عن طريق التفكير حيث يقرر هيجل "أن العالم يخرج من المقولات المنطقية بالضرورة، أو أنها العلة (وليس السبب) التى يتبعها العالم بوصفه معلولا لها، وليس فى استطاعتنا أن نفعل ذلك إلا إذا قمنا باستنباط العالم استنباطا منطقيا من المقولات[٤٨]، كما يقرر هيجل أننا أحرار بقدر مانفكر[٤٩] وأن التاريخ هو التجلى الذاتى التدريجى للفكر فى الزمان[٥٠]، وهذا يجعلنا أمام قضية أساسية هى الحرية، وهى قضية تحتل أيضا مكانة هامة فى نسق هيجل الفلسفى، فالحرية هبة من هبات العقل، وهى من ناحية أخرى جوهر ماهية الروح[٥١]، كما ينظر هيجل إلى التاريخ باعتباره تقدم الوعى بالحرية[٥٢].

وحول ارتباط الحرية بالمعرفة يشير هيجل إلي أن الحرية لاتظهر إلا وهى مرتبطة بمبدأ ظهور الشئ المعروف، ففى الفعل المعرفى ندرك الشئ فى ذاته ولذاته، ويكمن الاثبات المضمر بأن الحقيقة هى الكشف التقدمى المستمر للفكر أمام نفسه فى أساس كل الأنساق وكل المواقف العملية على السواء،

وانعكاس الفكر على نفسه هو مركب الحرية والضرورة[٥٣]، فالتحليل الهيجلى يعتمد على الحرية أولا، أنه تحليل مبنى على وضعه فى نسق الوجود ويعتمد ثانيا على الضرورة لأن الحرية ذاتها لاتملك اطلاقا رفض ذاتها أو التنكر لذاتها، وبالتالى لانستطيع أن نخرج على الشروط الخاصة بموضوعيتها[٥٤]، ويعرف هيجل الحرية بأنها عدم التحدد بواسطة الغير كما أنها ماصدق الضرورة[٥٥].

والتساؤل الذى يفرض نفسه الآن كيف تتفق الحرية مع الضرورة التاريخية؟ وللإجابة عن هذا التساؤل نتساءل أيضا عن مسار هذه الضرورة التاريخية المنطقية المعقولة، أى إلى أين المسير؟.

هناك عدة صور لمسار التاريخ، ومن زاوية الحرية، نجد أن التاريخ كشف عن أنماط ثلاثة للحرية، الحرية عند الحضارات الشرقية وفيها لم ينل الفرد حريته، ولم يملك حتى روحه، والطاعة هى القانون الذى يتحكم فى وجوده،، ويتحول كل شئ إلى اضطراب وفوضى حينما لم تتوفر الطاعة لفرد ذى سيطرة كاملة وتتركز كل الطلبات فى يده، وتوجد فى آسيا والمهاد الجغرافية الطفولة السياسية للنوع البشرى[٥٦].

أما المرحلة الثانية فتتمثل فى حضارات الاغريق والرومان التى تعد حقبة من حقب البلوغ والنضج العنصرى، وتكشف الأنظمة السياسية اليونانية ذات الطابع الارستقراطى، وذات الطابع الديمقراطى نمو الفردية، وزيادتها زيادة هائلة بحيث يستطيع بعض الناس الحصول على حريتهم الفردية، وهو مالم يك متيسراً فى تلك العهود[٥٧].

أما المرحلة الثالثة فهى مرحلة ماجرى فى العالم الغربى الأوربى، إذ تمرد الفرد ضد الضغط الموضوعى والخارجى من قبل العموم على شخصه وصار يبحث عن مهرب له ينمى فيه عالما خاصا ذاتيا ينفرد به وحده كى يتحرك

بداخله فى حرية، وأمكن التغلب على الصراع بين الظاهر والباطن، وكذلك بين العموم والجزئى وتيسر الانتصار عليه وتنسيقه تنسيقا منسجما فى دستور الجماعة التى ينزع فيها الفرد بحريته نحو الصالح العام ويجعل بنفس الحرية من إرادته وإرادة الفرد الذي له السلطة العليا شيئا واحداً، وذلك لأنه يرى ولى الأمر مأوى للسلطة والسيادة وأن الإرادة العامة تباشر نفسها أو تمارس حقيقتها ولاتمثل هذه المرحلة فترة ضعف وإنما مرحلة قوة، إذ أنها تمثل عودة الفكرة إلى نفسها على المستوى الموضوعى والسياسى[٥٨].

ومن رأى الكثيرين من نقاد الفلسفة ومؤرخيها أن هيجل لم يك محظوظا فى تطبيق الجدل على مجرى التاريخ إذ ينتهى فيه إلى أن عالم الجرمان هو مركب الموضوع من العالم الشرقى والعالم الكلاسيكى، وينتهى أيضا إلى أن برلين هى مركز الأرض[٥٩].

وستكتفى الدراسة فى هذا الجزء بتلك الصورة لتطور التاريخ وهى التى تنظر إليه من زاوية الحرية، مع التأكيد بأن ما دعى إليه هيجل فى عرضه المنطقى للتاريخ يجعل من العالم الجرمانى صورة مثلى لابد للفرد إذا أراد أن يكون حراً أن يسارع فى تطوير مجتمعه بحيث يكون صورة مما وصل إليه الغربيون، وهى قضية مازلنا نراها فى دعاوى التغريب Westernization التى تستمد قوتها من استمرار وجود النظام الرأسمالى فى العالم.

(٢) موقف التربية من قضية الحرية عند هيجل:

إذا كان الإنسان حراً طالما أنه يفكر[٦٠]، وإذا كانت الحرية هبة من هبات العقل فإن على التربية أن تعد الطالب لممارسة الحرية من خلال تنمية التفكير لديه من خلال إعمال العقل بطريقة مسئولة فى علاقاته بالآخرين أو بالأشياء (فعالم المادة ليس فى حقيقته سوى فكر[٦١])، ومايوحى به هؤلاء الآخرون، وتلك الأشياء، من إيحاءات، تلك هى الحرية فى جانبها الذاتى، أما الحرية فى

إطار الروح الموضوعى فهى مرتبطة أساسا بزيادة وعى الطالب بالضرورة التاريخية، والبحث له عن دور في دفع هذه الضرورة، وهذا يتضح من علاقة الفرد بالدولة من ناحية، والأخلاق من ناحية أخرى.فالإنسان كما يقول هيجل، شرير بطبيعته(٦٢) وتصبح مسئولية التربية فى سلب الإنسان لهذا الجانب الشرير منه، وتحويله إلى مواطن يدرك أبعاد حريته وحرية الآخرين، وإرادته وإرادة الآخرين، فأساس الروح الحر هو أن تجعل الإرادة من نفسها موضوعا لذاتها(٦٣)، وهذا يساعد الإرادة على أن تدرك حدودها، وتبحث عن ذلك الكلى الذي تتخذه موضوعا لها أما من زاوية الأخلاق فإن هيجل يقيم الأخلاق على العقل، أى على ماهو كلى، واتفاق الإرادة مع فكرتها الشاملة هو الخير(٦٤)، والإرادة حرة بمقدار ماتريد الكلى أو أنها حرة بمقدار ماتتفق أفعالها مع الحق والقانون الأخلاقى أو التشريعى، لأن قانون الحق هو قانونها الخاص، أنه كليتها الخاصة التى أخرجتها من ذاتها وإقامتها فى العالم الموضوعى(٦٥).

ومن زاوية أخرى فإنه إذا كان العالم الجرمانى يمثل ثمرة من ثمار الضرورة التاريخية من منظور الحرية فإنه على التربية أن تستهدف هذا النموذج، وأن يعد الطالب من زاوية عنصرية للاعلاء من الجنس الجرمانى، وهذا بطبيعة الحال ماقاد الدولة الألمانية لبناء الدولة النازية العنصرية.

"دفع الضرورة"

ثالثا: تنمية الإرادة المتوحدة مع الدولة:

(١) مكانة الدولة فى فلسفة هيجل:

إذا كان العقل الكلى أو الله قد تموضع فى صورتى الطبيعة والتاريخ البشرى فلابد للتاريخ البشرى من مسار يحقق عودة العقل مرة أخرى إلى نفسه، وفى ذلك صورة أخرى لمسار التاريخ التى تتحقق وفقا للضرورة المنطقية للمقولات، حيث يتوج هذا المسار ببناء الدولة "فالدولة هى الفكرة الالهية كما توجد على الأرض ومن ثم فإننا نجد فيها هدف التاريخ وموضوعه فى شكل أكثر تحددا"(٦٦)، وهى تنقل إلى الأفراد إرادة الله(٦٧)، كما يؤكد هيجل أن "القيمة التى يملكها الكائن البشرى وكل مالديه من حقيقة روحية لايملكها إلا من خلال الدولة، لأن حقيقته الروحية تنحصر فى أن ماهية الإنسان الخاصة وهى العقل موجودة لديه موضوعيا، وفى أن لها وجودا موضوعيا مباشرا بالنسبة إليه، وعلى هذا النحو يصبح الإنسان واعيا وعيا كاملا، وعلى هذا النحو وحده يشارك فى الأخلاق الذاتية(*)، كما يشارك فى حياة اجتماعية وسياسية أخلاقية عادلة وذلك لأن فيها وحدة الإرادتين الكلية والذاتية، والكلى إنما يوجد فى الدولة فى قوانينها وفى تنظيماتها الكلية والعقلية"(٦٨)، والدولة هى الحياة الأخلاقية وهى متواجدة بالفعل أو هى الحياة الأخلاقية وقد تحققت(٦٩).

يقودنا الحديث السابق إلى تحديد مسار النمو الاجتماعى الذى يقود فى النهاية إلي تكوين الدولة، فالفرد ذو إرادة ذاتية يحاول أن يموضعها فى علاقاته الاجتماعية، ولكنه فرد غير منعزل، إذ تربطه علاقات اجتماعية مع أسرته لها طابعها الخاص، والعلاقة يمكن أن توصف من خلال المقولة الجدلية الشهيرة به وعلى الرغم منه "فتعبير به" يعنى أن الإرادة هنا تجد فى تحددها

وفقا للعلاقات الأسرية تحقيقا مشبعا لها حيث يكون الإنسان ذو الطبيعة الاجتماعية غير منعزل، فالفرد المنعزل اجتماعيا خرافة، فهو يجد فيها مايكمل أوجه الضعف الكامنة فيه. فهو يحتاج إلى الكثير من الحاجات المادية التي لاتوفرها له سوي الأسرة، لذلك فهو يقبل على الأسرة، أما فيما يتعلق بالعبارة "على الرغم منه"، فالأسرة من ناحية أخرى تحد من انطلاق إرادته بوصفه "أنا"،، وانتماؤه للأسرة يعنى التزاما بالطاعة لأمور كثيرة تفرضها عليه وخصوصا خلال سنى الفرد الأولى. وخلال فترة المراهقة، يشتد أوار الصراع بينه وبين أسرته، كما يشتد أوار الصراع داخل نفسه، ويخمد ذلك إلى درجة ملحوظة عندما يجتاز المراهق فترة المراهقة ويدخل في طور الشباب، هذا من ناحية الفرد، أما من ناحية الأسرة فتصدق أيضا هذه المقولة "به وعلى الرغم منه"، فتعبير "به" يتضح لدى الأسرة عندما ترى الأسرة في إنجاب الأطفال وثيقة تجعلها تحمل اسم الأسرة، فالزوج والزوجة بمفردهما لايكونان أسرة، فالأسرة تستمد شرعيتها الاجتماعية من خلال إنجاب الأطفال كما أن إنجاب الأطفال يحقق للأسرة اشباعا ذاتيا، يصد عنهما استنكار المجتمع لعدم الإنجاب، ويشعرهما في الوقت نفسه بأهلية رجولة الرجل وأنوثة المرأة، إنها قضية استمرار الجنس وقد أخذت أبعادها الاجتماعية، أما تعبير "على الرغم منه" فيتحقق من خلال التناقض بين كل مايقدمه الطفل لأسرته من مكانة اجتماعية وبين محاولته الدموية لفرض إرادته على أسرته، حتى يشتد أوار الصراع في مرحلة المراهقة حيث تزداد محاولات المراهق نحو الحصول على الكثير من الاستقلال التي قد ترفضها الأسرة. كما أن هناك فجوة بين الأجيال الصاعدة والأجيال القديمة وهي هوة لها أبعادها التي تخرج عن سيطرة كل من الأفراد والأسر. إلا أن الأسرة تظل وتبقى في وحدة رغم التناقضات الكامنة في تكوينها، وتتضح هذه الوحدة عندما تغذى الأسر المختلفة المجتمع بالأفراد وهي عملية تتم بالطبع على الرغم منها، وفي نفس الوقت نجد أن إرادات أفراد

الأسر المختلفة تتحد فى إرادة واحدة تسعى نحو تحقيقها أثناء التعامل مع مؤسسات وجماعات المجتمع خارجها (المجتمع المدنى)[*]، فى الوقت الذى قد تتفق هذه الإرادة مع إرادات هذه المؤسسات والمجتمعات أو لاتتفق، وهنا يظهر التناقض بين الإرادتين، إرادة الأسرة كوحدة مع إرادات المؤسسات والتنظيمات المجتمعية، وتبدأ عمليات تقنين العلاقات داخل المجتمع المدنى وبناء المؤسسات والتنظيمات المختلفة التى تحتل الدولة منها موقع القمة، إذن، فالدولة تمثل المركب الجدلى لكل من إرادات الأسر وإرادات مؤسسات المجتمع المدنى، وتصبح الدولة تعبيرا عن الوحدة مع الاختلاف داخل المجتمع.

إذن، فنحن أمام الدولة باعتبارها مآل المسار الذي تحققه الضرورة المنطقية فى الانتقال من الأفراد إلى الدولة، فيلاحظ هيجل "أن الشعوب التى تستوقف انتباهنا فى تاريخ العالم هى التى كونت دولا، لأنه ينبغى أن يكون مفهوما أن الدولة هى التحقق الفعلى للحرية أعنى للغاية النهائية المطلقة، وأن الدولة توجد ذاتها[٧٠]، وهى "الحياة الأخلاقية متواجدة بالفعل أو الحياة الأخلاقية وقد تحققت، ذلك لأن الدولة هى وحدة الإرادة الكلية الجوهرية مع إرادة الفرد[٧١]، وعندما تريد شيئا عقليا فإنها فى الحال لاتكون الإرادة الفردية لكنها تكون عندئذ الإرادة الكلية[٧٢]، بهذا المفهوم عن الدولة وضرورتها المنطقية والتاريخية نبحث عن دور الفرد فى إطارها، ومن الطبيعى أن يسعى الفرد نحو دفع هذا المسار إلى نهايته وهو قيام الدولة:

١- طاعة الدولة، لأننى حين أطيع الدولة، لا أطيع سوى ذاتى الحقة وحدها، فالدولة هى الحياة الحقيقية للأجزاء وهم الأفراد باعتبارها - أى الدولة - هى الكل كما أنها الفرد نفسه وقد تموضع، وأصبح خالدا عن طريق حذف الصفات العارضة والسمات الوقتية والتركيز على ماهو كلى فيه، والفرد ضمنا كلى لأن الكلية جوهره، والدولة هى الكلي المتحقق بالفعل ،

وبالتالى هى الفرد وقد تحقق بالفعل، وعلى هذا النحو لاتكون الدولة سلطة أجنبية غريبة تفرض نفسها على الفرد من الخارج، وتكبت حريته، ولكن الدولة على العكس هى الفرد نفسه، وفيها وحدها يحقق الفرد فرديته، ولهذا السبب تجدها تمثل أسمى تجسيد للحرية(٧٣)، كما أن وعى المواطن بوطنه وقوانين بلاده هو إدراك لعالم العقل، أنها قوى غير مشروطة وهى قوى كلية يتعين عليه أن يخضع لها إرادته الفردية(٧٤).

٢- وكما أظهر هيجل ضرورة طاعة الدولة، فإنه يظهر أيضا أن طاعة الأسرة واجبة على الطفل، فمعرفة الطالب وإرادته تصبحان عقليتين حين يعرف إرادة والديه ويخضع لهما(٧٥)، فيجب النظر إلى الأسرة على أنها كائن واحد لايكون أعضاؤها شخصيات مستقلة ماداموا لم ينفصلوا وينتشروا فى العالم ليؤسسوا عن طريق الزواج أسراً جديدة(٧٦).

٣- أن يساهم الفرد بدور فى عمل التنظيمات الاجتماعية باعتبار أنها عمل من أعمال الإرادة حين تتجلى فى العالم فتشكل مادته الخام(٧٧)، وماهيتها هى الكلى(٧٨)، وهى أيضا منتجات الحرية وتتمتع بضرورتها المنطقية باعتبارها ضرورة من ضرورات العقل تجعل كلا منها يظهر فى المكان الذى ظهر فيه وبالطريقة التى ظهر بها(٧٩).

(٢) موقف التربية من قضية الدولة عند هيجل:

مما سبق يتضح أن هناك ثلاثة أهداف تربوية ضرورية يتطلبها مسار الضرورة التاريخية فى طريقه نحو بناء الدولة:

١- وعى الطالب بدوره فى تحقيق الضرورة المنطقية عن طريق الدولة، ووعيه أيضا بأن ذاته إنما تتحقق من خلال دعم فاعلية بنية الدولة.

٢- وعى الطالب بدوره فى قيام التنظيمات الاجتماعية المختلفة باعتبارها

شروطا لتحقيق حريته وفيها التوسط لبناء الدولة.

٣- طاعة الأسرة والخضوع لإرادتها باعتبارها خطوة فى بناء الدولة أيضا، وفى الخضوع لها تحقيق لحريته المنطقية، وبقدر ما أعطى هيجل للأسرة من أهمية فى تحقيق الضرورة التاريخية فإنه يرى أنها - أى الأسرة - تتفكك مع مرور الزمن نظراً لاستقلال أبنائها عنها حتى تصبح فى النهاية علاقة بين زوج وزوجة وقد أصبحوا فى مرحلة أخرى فيكونان أكثر ذوباناً فى المجتمع المدنى، ونجاحها فى هذه المرحلة يتوقف على مدى تعلم فرديها بحيث يكونان أكثر وعيا بها، وهنا تتضح أهمية تعليم الكبار من زاويتين، تعليم أفراد الأسرة فى تعاملهم مع المجتمع المدنى، وكذلك تعليم الآباء بحيث يصبحون على وعى بالمرحلة التى يمرون بها.

"دفع الضرورة"

رابعا: تنمية الوعي الديني والفلسفي:

الفن والدين والفلسفة يمثلون عناصر مجال الروح المطلق، وهى مركب الروح الذاتى والروح الموضوعى[٨٠]، لذا فهم يقودوننا إلى نهاية المطاف فى سلسلة هيجل المنطقية الدائرية، حيث ننتقل من الفلسفة إلى حيث بدأ سلسلة مقولاته بمقولة الوجود، فإذا كانت الروح المطلق علة الوجودة، فإن الوجود بالتالى علة الروح المطلق[٨١]، وهذا المنطق يجعل من السلسلة الدائرية عند هيجل نظاما مفتوحا وليس مغلقا، فالروح هنا وصلت إلى مرحلة الكهولة ولكن الكهولة هذه لاتمثل كهولة الإنسان التى تنحدر به إلى الموت (كما هو الحال عند ابن خلدون مثلا)، وإنما الكهولة هنا هى مرحلة النضج التى يعود بها العقل إلى ذاته، وقد أصبح فى قمة الوعى بما هو ذاتى وما هو موضوعى[٨٢].

وعندما نعالج الدين والفلسفة والفن فى إطار تاريخى من عناصر الضرورة التاريخية فهو أمر يعكس أن "التاريخ فى فلسفة هيجل مجال رحب لاستعراض معظم جزئيات هذه الفلسفة، وليس أدل على ذلك من ارتباط فكرة التاريخ نفسها بالجدل وبالمنطق وبالفكر الموضوعى وبالأفكار الاجتماعية والأخلاقية وبالطبيعة وبالأحداث وبالحرية فيكاد يؤدى الكلام عن فلسفة التاريخ عند هيجل إلى إثارة معظم عناصر فلسفته[٨٣].

وتناول التاريخ من زاوية الدين والفلسفة والفن (الروح الطلق) يقودنا إلى عدة أمور منها أن هيجل مسيحى الديانة، فقد انتزع من المسيحية مقولة أن المطلق يمكن أن يصير موضوعا نسبيا، وبنى عليها كل إطاره الفلسفى كاملا، فالدين المسيحى يتميز فى جوهره بأنه دين عضوى تكوينى، وهذه حقيقة تميزه وتطبعه بطابع خاص يتضح أثره على فكر أتباعه بوعى منهم أم بغير وعى، أى أن المسيحيين يؤمنون بدينهم على نفس هذه الوتيرة، فتشكل عقيدتهم بالطابع

التكوينى العضوى المميز للدين المسيحى ويبقى هذا العنصر الفكرى طابعا مميزاً للمسيحية فى كافة أطوارها"[٨٤].

"وأحست المسيحية بأن تاريخها هو تاريخ تطور المفهوم الالهى ذاته وكأنما يتمثل ماضى العقيدة الموسوية والمسيحية وهما تسعيان شيئا فشيئا مرحلة بعد مرحلة للتحقق من كينونة الله، فكأن مجموع الأحداث المتطورة هى نفسها تمثل الله بصورة من الصور أو كأن الوقائع ذاتها بما فيها من نقص وقصور مراحل من تكوين التكامل الالهى وتجارب فى طريق الشمول"[٨٥].

ثم ان تصور اللهَ فى المسيحية كأنه هو نفسه الله وهو نفسه المسيح وهو نفسه الروح القدس، يجعل الفكر المسيحى ذاته مستعدا لقبول التناقض، غير أن إدراك التناقض بهذه الصورة العقلية لايستوفيه الدين المسيحى إلا إذا ارتبط بموضوع التكامل العضوى التكوينى المتطور، ففى هذه الحالة يجد العقل نفسه خاضعا لتعارض الجزئى مع الكلى وتناقض كل من التصور والواقع دون أن يجد فى التعارض أو التناقض انكاراً أو منافاة للحقيقة[٨٦].

لذلك لم ير هيجل فى التناقض أى نوع من أنواع اللاعقلية، وحاول هيجل أن ينشئ نظرية فى العقل البشرى بناء على هذا المنهج[٨٧].

كما أن هيجل يعتبر الجدل هابطا إذا كان يمثل غضب الله إزاء العالم الذي خلقه فى حالة استلابه فيه، ولايرفع غضب الله إلا الجدل الصاعد الذي تتطلع فيه الإنسانية والمجتمع والتاريخ نحو الله وتسمو نحوه وتفنى فى أبديته الحية"[٨٨].

ويرى هيجل أن فكرة العقل الذى يحكم العالم إنما مأخوذة من النظرة العامة التى تشير إلى أن أحداث العالم لاتترك نهبا للمصادفات والعلل الخارجية العرضية وإنما هناك حكمة الهية أو تدبير الهى أو عناية الهية توجه العالم وبالتالى فإن كل مايحدث فى العالم يحدث طبقا لخطة الهية[٨٩].

وتلمس فى تفكير هيجل أنه كان يضع التاريخ كموضوع وكمعنى أصيل والله فى نظره هو الوجود اللانهائى وهو المطلق وهو الحقيقة الكاملة، الله هو كل ماكان وهو مايفضى ذاته التى تم الطبيعة الموزعة المنتشرة فى المكان والمدينة فى الزمان التاريخى، وإذا كانت الطبيعة فى امتدادها المكانى هى الله، فالتاريخ فى تطوره الزمنى هو الله، وليس وراء الطبيعة والتاريخ شئ، والطبيعة تعجز جذريا عن تحقيق الفكرة بينما التاريخ هو مايصبح الله به الله[٩٠].

ورغم أن هيجل قد أشار إلى الإسلام باعتباره روح التنوير فى العالم الشرقى إلا أنه اعتبر أن المسيحية هى قمة النمو الدينى عند الإنسان، فيها يصل الروح إلى مرحلة النضج والقوة الكاملة، وهو يرى قوة الدين فى بعده السياسى حيث يري الدولة باعتبارها الفكرة الالهية كما توجد على الأرض، ومن ثم نجد فيها هدف التاريخ وموضوعه فى شكل أكثر تحدداً.

وإذا كان ذلك هو هدف التاريخ من منظور دينى فإنه يصنع بالديانة المسيحية فى ارتباطها بالدولة هدفا لابد أن يعيه كل الناس وليس الفلاسفة فحسب أو رجال الدين، فالفلسفة (باعتبارها وعيا) ليست خاصة بالفلاسفة فحسب[٩١].

إلا أن ذلك يقودنا إلى قضية الفلسفة نفسها باعتبارها الوسيلة التى نعى بها العالم فى مساره الكلى، وهو أمر يميز التاريخ الفلسفى عن التاريخ التقليدى القائم على عرض الوثائق والتحقق منها أو حتى تسجيل الأحداث المعاشة بالفعل من قبل المؤرخ.

ومن أهداف الفلسفة يرى هيجل أنها تسعى لإدراك المضمون الجوهرى أو الوجه الواقعي للفكرة الالهية وإلى تبريرالواقع الحقيقي للأشياء، لأن العقل إنما هو فهم العقل الالهى كما أن العقل الالهى ليس تجريدا فحسب وإنما هو مبدأ

عام حى قادر على تحقيق نفسه، هذا العقل فى أعظم صورة عينية هو الله والله يحكم العالم(٩٢).

وإذا مانظرنا إلي الدولة من هذا المنظور الفلسفى، فإن ارتباطها بالفلسفة يعنى ارتباطها بالعقل وارتباطها بالكلي، ومن ثم تزداد مكانتها ومكانة طاعتها فى النسق الهيجلى، وعليه نكون قد أضفنا إلي طاعة الدولة تأكيداً جديداً، وبذلك يتأكد التصنيف الطبقى عند هيجل عندما يجعل الطبقة الحاكمة هى الطبقة التى تقوم على الكلى، وكأن هيجل بذلك يؤكد على دور الفلسفة فى إدارة أمور الدولة كما فعل أفلاطون من قبله.

ومن ثم تصبح المواطنة من خلال طاعة الدولة هدفا دينيا أصيلا فى فلسفة هيجل وهدفاً تربوياً أصيلاً من الأهداف التربوية التى يجب أن تستهدفها التربية بمنظورها الهيجلى.

ويضاف إلى ذلك تأكيد دور كل من الدين والفلسفة فى بناء المنهج التعليمى الذى يسبح معه الطالب فى مسرح العقل والوعى الإنساني، على أن يكون الدين هو الدين المسيحى الذي يجعل من الله لحظة جدلية ذات بناء عضوى تكوينى، والفلسفة بالتأكيد هى الفلسفة المثالية التى ترى فى العقل بدايتها وملاذها الأخير.

الهوامش والمصادر

١٤- هيجل: **العقل في التاريخ**، ترجمة وتعليق وتقديم: امام عبد الفتاح امام (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ط٣، ١٩٨٣م) ص ١٤٦.

١٥- المرجع السابق.

١٦- هيجل: **المنطق وفلسفة الطبيعة**، مرجع سابق، ص ٧٣.

١٧- فؤاد زكريا: **آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥م) ص ٣٤٢.

١٨- هيجل: **المنطق وفلسفة الطبيعة**، مرجع سابق، ص ٩٤.

١٩- المرجع السابق، ص ١٣١.

*- من المهم هنا التمييز بين الفهم والعقل باعتبارهما عمليتان فكريتان، الفهم يدرك عالما من الكيانات المتناهية التى يحكمها مبدأ الهوية والتضاد، فكلٌ فى هوية مع ذاته يضاد الأشياء الأخري، ولايصبح أبداً شيئا غير ذاته، وعمليات الفهم تقسم العالم إلي أقطاب لاحصر لها، ويستخدم هيجل تعبير الفكر المنعزل للدلالة على الطريقة التى يكون بها الفهم تصوراته المستقطبة ويربط بينها، على أن الانعزال والقضاء ليسا هما الوضع النهائى، فمن الواجب أن يظل العالم نظاما معقداً من المتفرقات الثابتة، ولابد لعقل أن يدرك الوحدة الكامنة من وراء الأضداد ويحققها، إذ أن مهمته هى التوفيق بين الأضداد وإدراجها تحت وحدة حقيقية...

إن القوة الدافعة للعقل المتميز عن الفهم هى الحاجة إلى استعادة الكلية. (هربرت ماركيوز، **العقل والثورة، هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية**، ترجمة: فؤاد زكريا، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٩م، ص ص ٦٠، ٦١.

٢٠- امام عبد الفتاح امام، مرجع سابق، ص ٢٦.

٢١- ستيس: **فلسفة هيجل**، المجلد الثانى، **فلسفة الروح**، ترجمة: امام عبد الفتاح امام (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ط٣، ١٩٨٣م) ص٤٥.

٢٢- عبد الفتاح الديدى: **فلسفة هيجل**، مرجع سابق، ص ٢٧.

٢٣- هيجل: **المنطق وفلسفة الطبيعة**، مرجع سابق، ص ٥٩.

٢٤- ستيس: **فلسفة الروح**، مرجع سابق، ص ٦٥.

٢٥- المرجع السابق، ص ٦١.

٢٦- المرجع السابق، ص ٦٤.

٢٧- المرجع السابق، ص ١١٠.

٢٨- هيجل: **موسوعة العلوم الفلسفية**، مرجع سابق، ص ٥٥.

٢٩- ـــــــ: **فلسفة الروح**، مرجع سابق، ص ١٠٣.

٣٠- لوفيفر: **المنطق الجدلى**، مرجع سابق، ص ٦٥.

٣١- هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص ١٨.

٣٢- المرجع السابق، ص ٢٨.

٣٣- ستيس: فلسفة الروح، مرجع سابق، ص ص ٩٧ - ٩٨.

* الانعكاس عند هيجل يعنى التأمل أى التفكير فى شئ لمحاولة معرفته فى طبيعته العقليةلا فى جانبه المباشر، أى على أنه متوسط أو على أنه الانعكاس المشتق من وجوده الحقيقى، ومن هذا أيضا ارتبط الانعكاس بالتوسط والتأمل النظرى والبعد عن المباشرة، (هيجل: **موسوعة العلوم**

الفلسفية، مرجع سابق، مقدمة المترجم، ص ٤٨).

٣٤- هيجل: المرجع السابق، ص ٩٤.

٣٥- المرجع السابق.

٣٦- ستيس: **فلسفة الروح**، مرجع سابق، ص ٦٩.

٣٧- Morris vanclers, Philosophy and Aunian school (Boston, Hanghton Mifflin company, 1976) P. 78.

٣٨- IBID P. 81

٣٩- IBID P. 171

٤٠- محمد منير مرسى: **أصول التربية الثقافية والفلسفية** (القاهرة: عالم الكتب للنشر، ط٢، ١٩٨٥م) ص ٢٢٢.

* يقول هيجل (الموسوعة ، مرجع سابق، ص ٩٥): لابد من سلب الصورة التى تظهر عليها الأشياء أمام الوعى لأول مرة، فهى تبدو جزئية فردية وعابرة ومتغيرة لكننا لكى نعرفها لابد أن نحولها إلى أفكار، والفكرة بطبيعتها كلية ودائمة وجوهرية، وهذا التحول فى شكل الظواهر عملية أساسية للمعرفة يقوم بها الفكر (المترجم).

٤١- هيجل: المرجع السابق، ص ٦٩.

٤٢- محمود أبوزيد ابراهيم: **تأثير المنطق الرياضى على تنمية التفكير الناقد فى المرحلة الثانوية**، دراسة غير منشورة، رسالة دكتوراه كلية التربية، جامعة الإسكندرية، ١٩٨١م، ص ص ٨٣ - ٨٤.

٤٣- ابراهيم وجيه: التعليم: أسسه ونظرياته وتطبيقاته، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٢م) ص ٣ فى:

زينب عبد الحليم بدوى: **دراسة العلاقة بين القدرة على التفكير الناقد وسمات الشخصية لدى طلاب كلية التربية**، رسالة ماجستير، الاسماعيلية، كلية التربية – جامعة قناة السويس، ١٩٨٦م.

٤٤- زينب عبد العليم بدوى: المرجع السابق، ص ٢٣.

٤٥- عبد الفتاح الديدى: **هيجل**، سلسلة نوابغ الفكر الغربى، ٢٠ (القاهرة دار المعارف، ١٩٦٩م) ص ١١.

٤٦-

٤٧- هيجل: **العقل فى التاريخ**، مرجع سابق، ص ٧٨.

٤٨- ستيس: **المنطق وفلسفة الطبيعة**، مرجع سابق، ص ٧٤.

٤٩- هيجل: **موسوعة العلوم الفلسفية**، مرجع سابق، ص ٩٦.

٥٠- المرجع السابق، ص ١٤٠.

٥١- هيجل: **العقل فى التاريخ**، مرجع سابق، ص ٨٦.

٥٢- المرجع السابق، ص ٨٨.

٥٣- عبد الفتاح الديدى: **هيجل**، مرجع سابق، ص ٦٢.

٥٤- المرجع السابق، ص ٦٣.

٥٥- المرجع السابق، ص ٦٧.

٥٦- عبد الفتاح الديدى: **هيجل**، مرجع سابق، ص ٦٢.

٥٧- المرجع السابق.

٥٨- المرجع السابق، ص ٣١.

٥٩- المرجع السابق، ص ٢٩.

٦٠- هيجل: **موسوعة العلوم الفلسفية**، مرجع سابق، ص ٩٦.

٦١-ستيس: **المنطق وفلسفة الطبيعة**، مرجع سابق، ص ١٣٥.

٦٢- هيجل: **موسوعة العلوم الفلسفية**، ص ص ١١٢ - ١١٣.

٦٣- ستيس: **فلسفة الروح**، ص ٥٧.

٦٤- المرجع السابق، ص ٨٩.

٦٥- المرجع السابق، ص ٦٧.

٦٦- هيجل، **العقل في التاريخ**، مرجع سابق، ص ١١١.

* في الحرية والمسئولية، انظر:

Roubiczek, Paul; ***Ethical Values in the age of science*** (Cambridge University Press, 1969) P. 657.

٦٧- سعد مرسي أحمد: **تطور الفكر التربوي** (القاهرة: علم الكتب، ط٣، ١٩٧٥م) ص ٣٧٣.

٦٨- هيجل: **العقل في التاريخ**، مرجع سابق، ص ١١١.

٦٩- المرجع السابق، ص ١١٠.

٧٠- المرجع السابق، ص ١١١.

٧١- المرجع السابق، ص ١٢٠.

٧٢- ستيس: **فلسفة الروح**، مرجع سابق، ص ٩٠.

٧٣- المرجع السابق، ص ١١٠.

٧٤- هيجل: **موسوعة العلوم الفلسفية**، مرجع سابق، ص ٢٢٤.

٧٥- هيجل: المرجع السابق.

٧٦- ستيس: **فلسفة الروح**، مرجع سابق، ص ٩٦.

٧٧- المرجع السابق، ص ٦٢.

٧٨- المرجع السابق، ص ٦٣.

٧٩- المرجع السابق، ص ٦٤.

٨٠- عبد الفتاح الديدى: **هيجل**، مرجع سابق، ص ٩٨.

٨١- ستيس: **المنطق وفلسفة الطبيعة**، ص ١٢٣.

٨٢- هيجل: **العقل فى التاريخ**، مرجع سابق، ص ١٩٤.

٨٣- عبد الفتاح الديدى: **هيجل**، مرجع سابق، ص ١١٨.

٨٤- المرجع السابق، ص ١٩.

٨٥- المرجع السابق، ص ٣٠.

٨٦- المرجع السابق، ص ٢٠.

٨٧- المرجع السابق، ص ٢٣.

٨٨- المرجع السابق، ص ٥٥.

٨٩- هيجل: **العقل فى التاريخ**، مرجع سابق، ص ١٦ (المترجم).

٩٠- عبد الفتاح الديدى: **فلسفة هيجل**، مرجع سابق، ص٤٥.

٩١- هيجل: **العقل فى التاريخ**، مرجع سابق، ص ١٠٨.

٩٢- ـــــــــ: المرجع السابق، ص ص ١٠٧ - ١٠٨.

الفصل السابع

مناقشة نقدية

الفصل السابع
مناقشة نقدية

لايستطيع أحد أن ينكر الدور الكبير الذي أداه هيجل للفلسفة بشكل عام وللفلسفة المثالية على وجه الخصوص، فقد كانت فلسفة هيجل ركيزة للعديد من الفلسفات المادية كالوجودية والماركسية، كما يعتبر هيجل قائل الكلمة الأخيرة فى الفلسفة المثالية، وستظل فلسفته الشمولية إن صح التعبير بابا مغلقا لظهور فلسفة مثالية أخرى لها قوة نسقه الفلسفي، وهو أمر ليس بمستغرب لأنه القائل بأن فلسفته أو أن العقل يستطيع أن يحيط علما بكل شئ، وليس هناك أمر يستعصى على معرفة العقل، وحاول من خلال مقولاته المترابطة منطقيا أن يلمس بفلسفته كل ما أسعفه العقل أن يلمسه، من الوجود عامة إلي الطبيعة إلي حياتنا الاجتماعية.

إلا أننا أيضا لانستطيع أن ننكر أن لفلسفة هيجل ركائزها المختلفة التى استثمرت فلسفيا واجتماعيا على مدى واسع، ففى الوقت الذى كانت فيه الفلسفة الألمانية نظرية للثورة كما هو الحال فى الثورة الفرنسية، فإن النظم الدكتاتورية التى قامت من بعده، وجدت فى فلسفته معينا لاينضب.

وفى مصر أراد رفعت المحجوب* رئيس مجلس الشعب عندما كان أمينا عاما للاتحاد الاشتراكى - قبل الغائه - أن يقدم نظرية للنظام المصرى (بعد وفاة الزعيم جمال عبد الناصر مباشراً) تتفق والاتجاه الجديد الذى يمثله نظام السادات، فلم يجد أمامه سوى الهيجلية حتي تكون الرافد الفكرى للتجربة المصرية وهو بذلك:

١- يبعد عن التيار الماركسى الذي خلط البعض بينه وبين التجربة الناصرية.

٢- دعم الاتجاه الدينى الذي رأي البعض أنه غاب خلال التجربة الناصرية نظراً

للصراع الذي تم بين جماعة الإخوان المسلمين ونظام الحكم وقتئذ.

٣- محاولة للهروب من تعبير الاشتراكية الذي كان يثير حساسية خاصة لدى أنور السادات**.

٤- إشباع الاتجاهات النازية لدى أنور السادات.

إلا أن هذه المحاولة لم تأخذ فرصتها في الحوار على مستوى المثقفين، فقد كانت أيدى السادات الحركية أكثر طولا من محاولة المحجوب النظرية، فغيرت الواقع بصورة لم يعد معها للحوار مبرر.

وخلال فترة الستينات دار حوار كبير بين مجلة الكاتب (ذات الاتجاهات القومية) مع مجلة الطليعة (ذات الاتجاه الماركسي)، وقد قامت أفكار مجلة الكاتب على أسس هيجلية****.

ولم يكتمل الحوار أيضا لقيام حرب يونيو ١٩٦٧م، وتعديل الواقع مرة أخرى بطريقة أوقفته.

وبالفعل يحتاج هيجل أن يناقش في مصر بصورة أكبر، ليس للأخذ بفلسفته، وإنما من أجل بناء نظرية تستوعب مفهوم الجدل - كحقيقة موضوعية - كما تستوعب العناصر الرئيسية التي تحكم التاريخ المصري.

١) الجدل المكتمل أبرز ماقدمه هيجل:

استطاع هيجل أن يقدم الجدل المثالي في صورة محكمة ومكتملة، وهو لاينفصل بين الفلسفة وتاريخ الفلسفة، وتعتبر فلسفته قد استوعبت الفلسفات السابقة ماديتها ومثاليتها، وبالفعل استوعب هيجل المظاهر الجدلية في الفلسفة السابقة منذ بارمنيدس وهيراقليطس وزينون حتي اسبينوزا وكانط قبله مباشرة، وبتقديم هيجل لهذا الجدل يعتبر قد أحدث نقلة كبيرة للغاية في الفكر الإنساني لاتقل في أهميتها عما قدمه علماء الفيزياء الحديثة فكل منهم يعبر عن مرحلة

جديدة من النضج البشرى الفكرى، فالعملية الخطية والعملية الشبكية لم تستطعا أن تقدما تفسيرات كافية لحركة الكون المادية والاجتماعية وهي ان نجحت في مجال العلوم الطبيعية إلا أنها في العلوم الاجتماعية قد فشلت تماما، كما أن النظرة الدائرية للحركة سواء الطبيعية أم الاجتماعية لاتستوعب إمكانات هذين العنصرين، وأصبحت الحركة الحلزونية تعبيراً صادقا عن مدى التطور الذى حظيت به الحركة سواء أكانت طبيعية أم اجتماعية.

المهم في هذا الشأن هو أن نظرية هيجل قد أغلقت الباب تماما أمام كل من نادى بالثبات من قبله، ولم تترك الفرصة لظهور هذا الاتجاه من بعده، ومن خلال الإيمان بالتغير وضع العالم يده على عبر التاريخ، وآمال المستقبل.

إن روح التغيير التى تضمنتها فلسفة هيجل اعتبرت قوة سيطرت على فكر العالم فقدمت له الكثير، والقوة الكامنة في هذه الروح تظهر في مفهوم السلب الذي قدمه هيجل باعتباره القوة الكامنة وراء التاريخ البشرى.

واستجابة لمعطيات العصر وفى إطار الجدل الهيجلى نظرت التربية إلى الطفل أولا باعتباره كائنا متغيراً من ناحية وثانيا باعتباره لحظة ذات إمكانات كبيرة علينا أن نكشفها من خلال التربية، وثالثا اعتبار التربية التى تقوم على سلب اللحظة التى يمر بها الطفل هى التربية القائمة على السلب، وأبرز نظامين تربويين يقومان على قوة السلب هذه هما النظام الوجودي فى التربية والنظام الماركسي، والنظام الماركسى هو الذي يجسد على مستوى الواقع هذا النوع من التربية.

٢) الله لحظة جدلية:

عندما أخذ هيجل من المسيحية فكرة النمط التكوينى العضوى وفكرة السلب، اعتبر أن الله لحظة جدلية قابلة للتغير، بمعنى أن صانع الجدل لابد أن يكون لحظة جدلية، لدرجة أنه اعتبر أن الله يمر بلحظة الموت[٩٣]، وهذه فكرة

لايمكن قبولها، فالصانع حداداً كان أم نجاراً أم صانع ساعات ليس بالضرورة أن يتوحد مع مايصنعه نعم أن روحه فيها، أى فى المنتج نفحة من نفس الصانع وهى التى تدل عليه، ولكن ليس بالضرورة أن يتوحد مع ماينتجه فيصبح له مالها وعليه ماعليها، وهذا يقودنا إلى بناء مفترق طرق مع هذه الفلسفة وإلى مناقشة أكثر اتساعا حول قضية المكان الذى نحتله بين كل من الفلسفات المثالية والمادية، فإذا ما بدأنا من مسلمة مفادها أن خالق الجدل ليس لحظة جدلية نستطيع بناء على ذلك أن نجمع بين وجود الخالق وثباته، وبين جدلية الكون وحركته الذاتية دون تناقض، سواء فى عنصره المادى (الطبيعة) أم عنصره الاجتماعى. والفكر الإسلامى يمكن أن يقبل ذلك إذا ماطرح هذا الموضوع للدراسة والتحقق، ولفتا للأنظار حول هذه القضية يمكننا أن نفكر فى بعض الآيات الموجهة لذلك، ومنها على سبيل المثال لا الحصر:

- "ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض".
- ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وجوامع يذكر فيها اسم الله"**.
- "كانتا رتقا ففتقناهما"***.
- "إن الله فالق الحب والنوى يخرج الحى من الميت ومخرج الميت من الحى ذلكم الله فأنى تؤفكون"****.

ومن نتائج ذلك أيضا قبول فكرة التناقض سواء فى الطبيعة أو فى الحياة الاجتماعية، دون أن يخل ذلك بركائز الإسلام، ومن ثم تظهر كوامن الظواهر بنوعيها، وإمكاناتها الخلاقة فى بناء مستقبلها أو تلك هى القيمة الحقيقية للفهم الجدلى للكون.

ومن نتائج التفكير الجدلى فى الخلق فكرة انتفاء العدم، وهى فكرة تقلب

الكثير من الآراء السائدة رأسا على عقب، وتقف بصلابة ضد الدعاوى المختلفة فيما يتعلق بقضية الخلق والوجود والعدم، حيث سيبحث كما بحث هيجل من قبل عن علة للكون وليس سببا له[٩٥]، وبذلك فإننا نتجاوز الفكر المادى دون الوقوع في تجاوزات هيجل المثالية، ودون استبدال المسيحية بالإسلام، عندئذ لايقف تصنيف الفلسفة إلى مادية ومثالية فقط على أرض صلبة، وإنما تظهر الفلسفة الواقعية كرافد ثالث يستحق الاهتمام، ومع الجدلية يصبح الجدل الواقعى منهجا جديداً إلي جانب كل من الجدل المثالى والجدل المادى، دون أن يكون خلطة غير مستساغة من هذا أو ذاك، وإنما له أصالته التى تقيمه فى مواجهة الجدلين الآخرين.

ودون الاستطراد لنتائج هذه المسلمة بصورة متسعة الأطراف، فذلك له مكانه فى بحوث كثيرة ومتنوعة، يمكن أن تعود هذه الفكرة على التربية فى مجتمعاتنا بصورة كبيرة ففهم التناقضات داخل العملية التعليمية يتيح بالفعل أن تجرى هذه التربية وفق غايات كبرى لاتتعامل مع جوامد وإنما تتعامل مع حركة اجتماعية تقود شعبا بأكمله نحو هذه الغايات، وهو التناقض الرئيسى الذي يقع بين الإنسان والطبيعة منذ أن انفصل الإنسان عنها وكون له وعيا مستقلا[٩٦]، ومنذ أن صاغ هذا الوعى تاريخ الإنسان ككائن متميز، عندئذ يصبح على التربية أن تتداول هذا الوعى بين الأجيال وتؤكد على تواصله بينهما، ويمثل هذا الوعى المعرفة بنوعيها الطبيعية والإنسانية فى إطار من التغير لا الثبات.

٣) هيجل فيلسوف الدولة البروسية والتربية الشمولية:

إذا كان هيجل قد اتخذ فلسفة عنصرية من الزاوية الدينية، فإنه أيضا عنصرى من الناحية السياسية برمتها، فعلى الرغم من أن هيجل عرف الإسلام وعلى الأقل عرف تاريخ الإسلام إذ اقتبس منه فى كتابه عن الجمال[٩٧]. إلا

أنه وضع المسيحية في قمة الضرورة التاريخية وربطها بالدولة، وكان له أن يفعل ذلك نظراً للتشتت الذي وقعت فيه الدولة البروسية في حربها مع نابليون، إذ كان لابد من وجود الفكر الذي يعطي للدولة قوتها التي تستطيع بها أن تجمع شتات الأمة البروسية(٩٨)، واعتبر هيجل أن في الدولة تجسيدا للفرد، وإن حريته لاتتحقق إلا من خلال طاعتها، وأعطى الدولة من ناحية أخرى بعداً عرقيا جديدا وهو رفعه من شأن الجنس الجرماني باعتباره أيضا ثمرة من ثمار الضرورة التاريخية، كل ذلك يقودنا إلي نظام التربية الذي يجمع بين الدولة والفرد في وحدة واحدة ألا وهو نظام التربية الشمولي، فالدولة تخطط لحياة الفرد بحيث تصل إلى علاقات الحياة اليومية التي يمارسها وعلاقات الوجه للوجه.

وفكرة شمولية التربية ليست من الأنظمة الرديئة، إذ أن الدول اليوم لاتستطيع أن تسير أمورها من خلال وحدة الأمة إلا بادخال الكثير من أشكال الضبط الاجتماعي، والكاتب من أولئك الذين يؤمنون بأن التربية غير الشمولية لم تمارس حتى في أعرق الدول الرأسمالية، فالفكر الذي يسيطر على الدولة يفرض قيام التربية الشمولية وإن اختلفت في وسائلها، فالولايات المتحدة ليست مستعدة - رغم اعطاء المحليات سلطات تربوية عديدة - أن تضحي بسيطرة الايديولوجيا الرأسمالية، وسيادة الفكر الرأسمالي تنعكس على مستوى الفعل بطرق شتى، وما الليبرالية إلا مظهرامن مظاهر سلب الرأسمالية لنفسها في صورة قوى متعددة فرضت نفسها على النظام الرأسمالي وبالتالي لاتحسب الليبرالية للرأسمالية، وإنما تحسب باعتبارها سلبا لها وقوة من قوى تخلخلها وتحللها(٩٩)، اذن فالشمولية شمولية فكرة بالدرجة الأولى وشمولية الأساليب التي تحقق هذه الفكرة مهما اختلفت في شكلها، وما أحوجنا في مصر اليوم إلى الفكرة التي يمكن من خلالها تحقيق التربية الشمولية - دون عنصرية -

تحقيقا لوحدة الأمة، ودفعا لتطورها دون تبديد لقواها المتعددة.

لقد وصل هيجل فى رجعيته إلى الدرجة التى اعتبر فيها أن الملك هو ذلك الحاكم الملهم هو الانقاذ التاريخى للشعوب، كما اعتبر أن هذا الملك ملهم من الله حيث تتجسد فيه الدولة، وأن هذا الالهام لايتم باستشارة الشعوب فنظام التصويت نظام غير صالح، كما اعتبر أن النظم الليبرالية نظم ناقصة، ولم ينس هيجل فى حياته التحريض ضد معارضيه واعلان ولائه للملك والدعوة لأن يكون نظام الملكية نظاما وراثيا[١٠٠]، ومن الغريب أنه فى الوقت الذي فشل فيه أفلاطون فى تطبيق أفكاره عن الجمهورية الفاضلة فإن نظام هيجل السياسى هذا، قد رأى تحقيقه بعد فترة طويلة من مماته فى أعرق الدول الإسلامية وهى المملكة العربية السعودية، فالملكية بالوراثة ولاتوجد أنظمة شعبية تعبر عن آراء الجماهير، وبالتالى لايشارك المحكوم الحاكم فى الحكم ولو بمجرد الرأى، ويقوم نظام تعليمى شمولى بالدرجة الأولى، وهناك من دول الخليج العربى من يطبق نفس النظام إلى درجة أن نظام المحاماة نفسه نظام مرفوض، ويقوم القاضى بدراسة الموقف وإصدار حكمه دون الحاجة إلى هذا النظام.

٤) الأهداف التفصيلية للتربية فى المجتمع الهيجلى:

مما سبق يمكن أن نقرر بأن أهداف التربية فى المجتمع الهيجلى بشكل تفصيلى تتركز فى تداول الوعى الإنسانى نحو الأهداف المجتمعية التالية:

أ- أهداف ايكولوجية:

أن نعقل الطبيعة بشكل الجدلى، سلبا لها، وإيجابا من خلال الوحدة بين الطبيعة والروح المطلق، وتعقل الطبيعة هو تعقل حركة المادة فى المكان والزمان من خلال التعامل مع الكليات.

ب- أهداف اقتصادية:

- تحقيق الإنتاج الجماعى.
- سلب الملكية الفردية من خلال الملكية الجماعية.
- الإدارة الاقتصادية للدولة.
- التوزيع الجماعى.
- تنظيم الاتانية فى الحياة الاقتصادية.

جـ- أهداف قرابية:

- سلب الأسرة من خلال المجتمع المدنى.
- الوحدة بين الأسرة والمجتمع المدنى من خلال الدولة.
- الزواج باعتباره ضرورة مجتمعية.
- رفض الطلاق.
- رفض تعدد الزوجات.

د- أهداف صحية:

وعى الإنسان بالجدل بين الهدم الحيوى والبناء الحيوى، وبأنه يمثل الوحدة أو المؤتلف بينهما.

هـ- أهداف سياسية:

- توحد الإنسان مع الله من خلال الدولة.
- تحقيق الكل فى الواحد والواحد فى الكل من خلال نظام الملكية.
- تحقيق حرية الإنسان من خلال وعيه بالضرورة الذي يقوده إلى طاعة الدولة.

- استخدام القوة الفزيقية فى رفض الجريمة التى تمثل سلبا للتعاقد فى إطار الملكية.

- خلقية المطابقة للقانون.

- تكوين الدولة ذات اللحظة التاريخية التى يباح لها السيطرة على الدولة الأخرى.

- تحقيق الانتصار النهائى فى التاريخ من خلال الدولة الجرمانية.

- تحقيق المحبة من خلال الدولة.

و- أهداف بداجوجية:

- تحرير الإنسان من نفسه من خلال سلب الأنانية والحيوانية الموجودة فى الإنسان الفرد.

- المشاركة فى التاريخ الإنسانى.

- الوعى بالضرورة ودفع التاريخ فى اتجاهها.

- التوحد مع الله من خلال الوعى.

- تنمية العقل الإنسانى باعتباره الأداة الصحيحة للإدراك الإنسانى واعتبار أن كليات الفكر هى التى تقود إلى معرفة الواقع.

ز- أهداف عقدية:

- ممارسة الفلسفة باعتبارها أرقى أدوات الإنسان فى وعيه بالوجود.

- تحقيق الإنسان لما يجده فى نفسه من مثل أعلى للجمال من خلال الفن.

- تحقيق الإنسان لما يجده فى نفسه من مثل أعلى للحقيقة من خلال الدين.

جـ- أهداف ثقافية:

- فهم جدلية التراث والوعى به، دعما للتوحد مع الله من خلال الدولة.
- التأكيد على مغزى التراث من خلال الفن (عمارة، نحت، تصوير، موسيقى).
- سلب اغتراب الإنسان من خلال وعيه بالتراث.

الهوامش والمصادر

٩٣- زكريا إبراهيم: **هيجل أو المثالية المطلقة** (القاهرة: مكتبة مصر جـ١. ١٩٧٠م) المقدمة.

٩٤- يقول فؤاد زكريا: إن المذهب لايمكن أن يوضع إلا من أعلى، فالعقل الذى يضع المذهب لابد أن يكون أدرك حركة الكل، وتأملها فى شمولها واستبانت له الخيوط الجامعة بين مظاهر الروح جميعا من أبسط تجلياتها إلى أشدها تعقيدا، هذا العقل الذي يضع المذهب يضع ذاته خارج حركته الديالكتيكية، وخارج التناقض والسلب الذى يسرى على كل وجود أنه عقل أحاط بالكل فأدرك الإطار الذي تندرج فيه كل عناصر ذلك الكل، والنقط المركزية التى تتلاقى عندها كل خيوطه، والتى لايفسر تطورها كله إلا من خلالها، ولولا هذه القدرة الشاملة لما أمكن أن يتسم المذهب بالاكتمال والتناسق ولما أمكن أن يسرى ذلك الفيض المنتظم - أعنى إيقاع الحركة الديالكتيكية فى كل التخطيطات العامة للمذهب، بل فى كل فروعه وفروع فروعه كل ذلك يعطينا احساسا بالاكتمال وبأن الصورة العامة قد اتضحت وانتهى الأمر، وبأن العقل المفكر قد تكشف له كل شئ لأنه يقف عند نهاية الطريق وعند القمة العليا التى يتوقف عندها كل مسار. ص٣٤٦.

٩٥- ستيس: **المنطق وفلسفة الطبيعة**، مرجع سابق، ص ١٢٣.

يقول هيجل "لابد أن نجد علة Reason معقولة للكون وليس سببا Cause وأن المبدأ الأول للعالم لايمكن أن يكون سببا وإنما علة يكون الكون معلولها"

٩٦- إذا كان موضوع التاريخ كما يراه هيجل هو الحياة البشرية فى امتدادها الزمنى على الأرض ومايحكم هذه الحياة من عوامل فإن التاريخ لايبدأ فى المراحل التى يكون فيها الانسان متحداً مع الطبيعة عاجزاً عن التعرف على ذاته، إذ لابد أن ينفصل الإنسان عن الطبيعة، بحيث يصبح واعيا بنفسه ولو ظل هذا الوعى معتما للغاية لفترات طويلة من التاريخ .هيجل: **العقل فى التاريخ**، مرجع سابق، ص ٤١).

٩٧- هيجل: **المدخل إلي علم الجمال**، ترجمة: جورج طرابيشى (بيروت دار الطليعة، ٢٠، ١٩٨٠م) ص ٤١.

٩٨- مراد وهبه: **قصة الفلسفة** (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٠)، ص ٩٠.

الفهرست

هذا الكتاب

يمكن القول باطمئنان انه لا يمكن الفصل بين الفيلسوف و الفكر التربوى فكل فيلسوف هو مفكر تربوى بالضرورة حتى وان لم يكتب كلمة واحدة تحت عنوان التربية فالفيلسوف ورجل الإجتماع والمفكر العام والأديب، كل واحد من هؤلاء يسعى لبناء مجتمع ما. بصورة ما فى ذهنه، حتى ،إن لم يكتب مشروعا قوميا تسعى نحوه الدولة، فما يربطهم هو الإنسان، وعند ما يكتب المفكر فى الإنسان فهو يكتب فى صميم التربية. وهيجل من الفلاسفة الذين لم يكتبوا فى التربية بشكل مباشر ولكنه من الفلاسفة الذين يمكن تلمس ظلال أفكارهم على الحركات الإجتماعية. وهيجل "فيلسوف الدولة البروسية" كان هو والفلسفة الألمانية مرتكزاً لإلهام رجال الثورة الفرنسية.

اذا نظرنا من منظور قوى السلب التى تعتبر لب فلسفته، فإن فكرة السلب هذه تحتل مكانة كبيرة فى تربية الأجيال على ضوء غايات كبرى، وهى التى تميزه عن الفلاسفة المثاليين الذين اقاموا فلسفاتهم على المنطق الارسطى صاحب مقولة الهوية، ففكره السلب مع الديالكيتك تمثل منهجا لفهم الواقع، والمنهج هو ثمرة ما يقدمه الفيلسوف وهو بالتالى الثمرة التى يفيد منها التربوى وكل مفكر اجتماعى. لذا يستعرض الكتاب المضمونات التربوية للمنطق الجدلى (الديالكتيك) المثالى من خلال بحثه عن الغايات الاجتماعية التى يقود إليها هذا النوع من المنطق، فى مواجهة المنطق الصورى الذى ينعم بالثبات ويأنس به.

الناشر

